

॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

शास्त्रवार्त्ता-समुच्चय

और

उसकी व्याख्या

स्याद्वाद-कल्पलता

का

हिन्दी विवेचन

[संक्षेप ३]

मूलग्रन्थकार-

१४ ४ ग्रन्थप्रणता-विद्वद्मूयन्य

जैनाचार्य श्रीहरिभद्रसूरि महाराज

हिन्दी विवेचनकार

न्याय-वेदान्ताचर्य-पंडितराज

श्रीवदरोनाथशुक्ल

[शास्त्रासत्तर-संपूर्णानंदसंस्कृतविश्वविद्यालय]

वाराणसी

व्याख्याग्रन्थकार-

न्यायविशारद-न्यायाचार्य-जैनशासनरत्न

महोपाध्याय श्रीयशोविजय महाराज

हिन्दी विवेचन छान्दिक

जैनाचार्य न्यायदर्शनरत्न-तपोरत्नमहोदधि

श्रीमद् विजयभुवनभानुसूरिमहाराज

- प्रकाशक -

दिव्यदर्शन ट्रस्ट

कुमारपाल वि. शाह-गुलालवाडी-मुंबई ४

शास्त्रवात्तसिमुच्चय

तृतीयः स्तवकः

(मङ्गल)

(टी०)—मर्त्यः शास्त्रपरिश्रमः शमवतामाकालमेकोऽपि यत्-
साक्षात्कारकृते धृते हृदि तमो लीयेत यस्मिन्मनाक् ॥
यस्यैश्वर्यमपङ्किलं च जगदुत्पाद-स्थिति-ध्वंसनैः ।
तं देव निरवग्रहग्रहमहाऽऽनन्दाय वन्दामहे ॥ १ ॥

[निष्कलंक ईश्वर को प्रणाम]

जिस देव का प्रत्यक्ष दर्शन करने के उद्देश से शमसपन्न साधुपुरुषो का शास्त्रसंमत सपूर्ण परिश्रम एकमात्र भगवन्मुख होकर आजीवन चलता रहता है, अर्थात् जिस के दर्शन के लिए शमसंपन्न साधुओं एकमात्र ईश्वरपरायण होकर शास्त्र की रीत से जीवन-पर्यन्त या अनेक जीवन-पर्यन्त कठोर परिश्रम करते रहते हैं और हृदय में जिसका किञ्चिन्मात्र स्फुरण हो जाने पर हृदय का सपूर्ण अज्ञान-अधिकार विलीन हो जाता है और जिसका ऐश्वर्य जगत् के उत्पादन-पालन और सहार के व्यापार से क्लृप्त नहीं होता-

-उस देव का हम निष्प्रतिबन्ध (निरावरण) ज्ञान युक्त महान् आनन्द के लिए अभिवादन करते हैं ।

इस मंगल श्लोक से जैन दर्शन की कई महत्वपूर्ण नष्टीया स्पष्ट होती हैं, जैसे-वीतराग भगवान का साक्षात्कार करने के लिए साधक को सर्व प्रथम शमसपन्न होना चाहिये । शम का अर्थ हे क्रोध-लोभादिकषायों का उपशम जिसमें समाविष्ट है सत्कार के विषयों में आतक्ति का परित्याग । मनुष्य जब तक सासारिक भोगों से उदासीन न होगा-या सामारिक विषयों में जब तक उस के मन का आकर्षण शिथिल न होगा तब तक विषय जनित कषाय मदन होने से ईश्वर का साक्षात्कार करने के लिए वह योग्य नहीं हो सकता ।

दूसरी बात यह है कि शमसपन्न होने पर भी उसे भगवन्मुख होना आवश्यक है क्योंकि शम होने पर भी यदि मनुष्य भगवन्मुख न होगा तो उस का शम स्थायी न हो सकेगा । सत्कार का चाक-चिक्क एक दिन उसको अवश्य विचलित कर देगा, क्योंकि मनुष्य का मन सदा कोई न कोई आलबन चाहता है । अतः उसे भगवान का आलबन न दिया जायगा तो विवश होकर वह किसी

सामग्र्यामीश्वरोऽपि निविशत इति वार्त्तान्तरमाह—

मूलम्—ईश्वरः प्रेरकत्वेन कर्ता कैश्चिद्विहेष्यते ।

अचिन्त्यचिच्छ्रुतियुक्तोऽनादिसिद्धश्च सूरिभिः ॥१॥

इह=सामग्र्याम्, कैश्चित् सूरिभिः=पातञ्जलाचार्यैः, प्रेरकत्वेन=परप्रवृत्तिजनकत्वेन

सांनारिक आलवन को ग्रहण कर लेगा और फिर ईश्वर के दर्शन की आशा उसके लिए एक दिवा-स्वप्नमात्र रह जायगी । दूसरी बात यह है कि ईश्वर के दर्शनार्थ साधना करने वाले व्यक्ति का जीवन शास्त्र पर आधारित होना चाहिये और उसके समस्त व्यापार शास्त्र के विधि-निषेधों से नियन्त्रित होना चाहिए । यदि साधक के पास शास्त्र का आलोक न रहेगा तो कभी भी वह मोह के अधकार में गिर सकता है ।

तीसरी बात यह है कि साधक को अपने साधनामार्ग पर चलने के लिए बड़ा धैर्यवान् होना चाहिए । लक्ष्य की प्राप्ति में विलम्ब होने पर भी उसे किञ्चित् विचलित न होना चाहिए । हो सकता है कि उसे अपने लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए जीवन भर अथवा कई जन्मों तक अपनी आध्यात्मिक यात्रा चालु रखनी पड़े ।

चौथी बात और महत्व की है जो यह है कि वीतराग सर्वज्ञ भगवान का किञ्चित्मात्र स्मरण होने से ही साधक का हृदयाधकार दूर हो जाता है क्योंकि उस से साधक की आशा बलवत्तर होती है । और विश्वास होता है कि अपने मार्ग पर चलने पर भगवान का आशिक दर्शन शीघ्र भी हो सकता है और उस दर्शन से ही उसके हृदय का अज्ञान तम दूर हो सकता है जो कि उस की अग्रिम यात्रा में उसे भयप्रद हो सकता है और निराशा के आदर्त में उद्भ्रान्त भी कर सकता है ।

पाचवीं बात-जैन शासन के महान सिद्धांत का अद्योतन करती है । वह यह कि जैन शासन में न्याय दर्शन के समान ईश्वर को जगत का कर्ता-भर्ता और हर्ता नहीं माना जाता । क्योंकि जगत उत्पादन पालन और विनाश का कर्तृत्व यदि ईश्वर में माना जायेगा तो उसमें राग द्वेषादि का सम्बन्ध अवश्य मानना होगा क्योंकि जिस में राग द्वेषादि का सबध नहीं होता वह जीव हिंसक आरंभ समारम्भादि कुछ भी व्यापार नहीं कर पाता और यदि राग द्वेष आदि होगा तो उसका ऐश्वर्य निश्चितरूप से कलकित हो जायगा क्योंकि उस स्थिति में उस में सांसारिक की अपेक्षा कोई वैशिष्ट्य न होगा ।

छठीं बात जो कही गई है उस से ईश्वर के अभिवादन का मुख्य लाभ सूचित होता है । और वह है निरावरण अनंत ज्ञान युक्त विशुद्ध अक्षय आनन्द की निर्बाध प्राप्ति । इस कथन से यह संकेत किया गया प्रतीत होता है कि ईश्वर-अभिवादन से मनुष्य को यद्यपि उसके लौकिक अभीष्ट प्राप्त होते हैं किन्तु मनुष्य को उसे भगवान के अभिवादन का लक्ष्य नहीं रखना चाहिए । अन्यथा उस के मुख्य लक्ष्य अनंत ज्ञान व महान आनंद की प्राप्ति से मनुष्य वंचित रह जायगा । अतः लौकिक अभीष्ट को उसे आनुषंगिक रूप में ही ग्रहण करना चाहिए ।

आद्य मूल कारिका में अन्य शास्त्रों के इस मत का उल्लेख किया गया है कि जगत् की उत्पत्ति जिस कारणसामग्री से होती है उस में ईश्वर का भी समावेश है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

ईश्वरः कर्तेष्यते । कीदृशः ? इत्याह—अचिन्त्या=इन्द्रियादिप्रणालिकां विनाऽपि यथावत्सर्ववि-
पयावच्छिन्ना या चिच्छक्तिश्चेतना, तथा युक्तः-तदाश्रयः, तथा अनादिसिद्धश्च कदापि बन्धा-
भावात् । त्रिविधो हि तैर्वन्ध उच्यते, प्राकृतिक-वैकारिक-दाक्षिणमेदात् । तत्र प्रकृतावात्मता-
ज्ञानाद् ये प्रकृतिमुपास्ते तेषां प्राकृतिको बन्धः, यान् प्रतीदमुच्यते—

“पूर्णं शतसहस्रं तु तिष्ठन्त्यव्यक्तचिन्तकाः ।” इति । ये तु विकारानेव भूतेन्द्रियाऽहङ्-
कारबुद्धीः पुरुषबुद्ध्युपास्ते, तेषां वैकारिको बन्धः. यान् प्रतीदमुच्यते—

“दश मन्वन्तराणीह तिष्ठन्तीन्द्रियचिन्तकाः ।

भौतिकास्तु शतं पूर्णं, सहस्रं त्वाभिमानिकाः ॥ १ ॥

बौद्धाः शतसहस्राणि तिष्ठन्ति विगतज्वराः ।” इति ।

इष्टापूर्ते दाक्षिणो बन्धः, पुरुषतत्त्वानभिज्ञो हीष्टापूर्तकारी कामोपहतमना वध्यत इति ।
इयं च त्रिविधापि बन्धकोटिरीश्वरस्य मुक्तिं प्राप्यापि भवे पुनरेष्यतां प्रकृतिलीनत्वज्ञानानां

[पातञ्जल के मतानुसार ईश्वर का स्वरूप]

पातञ्जल दर्शन में निष्ठा रखने वाले विद्वानों ने यह माना है कि जगत् उत्पादकसामग्री में
ईश्वर भी प्रविष्ट है क्योंकि जगत के अन्य अचेतन कारणों का प्रेरक होने से वही जगत् का कर्ता है ।
उस की चेतना शक्ति अचिन्त्य है, क्योंकि इन्द्रियादि ज्ञान साधनों के बिना भी संपूर्ण विषयों से उस
का सबन्ध है । अर्थात् ईश्वर साधननिरपेक्ष सर्वविषयक शाश्वतज्ञान का आश्रय है और अनादिसिद्ध
नित्यमुक्त है क्योंकि उस में कभी भी बन्ध सम्बन्धित नहीं है ।

कहने का आशय है कि बन्ध के तीन भेद होते हैं—(१) प्राकृतिक (२) वैकारिक (३) दाक्षिण्य ।

(तीन प्रकार का बन्ध)

जो लोग प्रकृति को ही आत्मा समझकर उसी की आत्मरूप में उपासना करते हैं उन्हें प्राकृ-
तिक बन्ध होता है और वे प्रकृति में आत्मचिन्तन करने के फलस्वरूप पूरे शतसहस्र (१००,०००)
वर्ष तक प्रकृति में मुक्त कल्प होकर अवस्थित रहते हैं ।

और जो प्रकृति के कार्यभूत-इन्द्रिय-अहंकार और बुद्धि तत्त्व को आत्मा समझकर उन्हीं की
आत्मभाव से उपासना करते हैं उन्हें वैकारिक बन्ध होता है । उन में इन्द्रिय में आत्मभाव का चिन्तन
करने वाले दशमन्वन्तरकाल तक निर्दुःख रहते हैं । और भूतों का आत्मभाव से चिन्तन करने वाले
भौतिक कहे जाते हैं । जो १०० सौ वर्ष तक निर्दुःख होकर रहते हैं । और अहंकार को आत्मरूप से
चिन्तन करने वाले आभिमानिक कहे जाते हैं । वे सहस्रवर्ष तक निर्दुःख रहते हैं । और जो बुद्धि तत्त्व को
आत्मभाव से देखते हैं और उसी के आत्मरूप में उपासक होते हैं वे सहस्र वर्ष तक दुःखमुक्त रहते
हैं । इस प्रकार अनात्मा में आत्मदर्शियों की मुक्तावस्था अनित्य होती है ।

योगिनामिव नोत्तरा न वा पूर्वा संसृष्टिमुक्ततात्मनामिव, इति निर्वाधमनादिमिद्वत्त्वम् । तथा चाह पतञ्जलिः—“क्लेश-कर्मविपाकाऽऽज्ञयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः(योगत्र २-४)” इति । क्लेशाः=अविद्याऽस्मितारागद्वेषाऽभिनिवेशाः । कर्माणि शुभाऽशुभानि । तद्विपाको जात्याद्युर्भोगाः । आशयाः=नानाविधास्तदनुगुणाः संस्काराः । तैरपरामृष्टोऽमंसृष्टः सर्वज्ञतया भेदाऽग्रहनिमित्तकाऽविद्याऽभावात्, तस्या एव च भवहेतुसर्वक्लेशमूलत्वात् । तथा च सूत्रम्—“अविद्या क्षेत्र-सुचरेषां प्रसुप्त-तनु-विच्छिन्नो दारणाम्” (योगसूत्र २-४) इति । अनभिव्यक्तरूपेणावस्थानं सुप्तावस्था, अभिव्यक्तस्यापि महकायेभावात् कार्याऽजननं तन्ववस्था, अभिव्यक्तस्य जनित-कार्यस्यापि केनचित् चलवता मजातीयेन विजातीयेन वा लब्धवृत्तिकेनाऽभिमवात् भविव्यद्-वृत्तिकत्वेनावस्थानं विच्छिन्नावस्था । अभिव्यक्तस्य प्राप्तमहकारिमंपत्तेरप्रतिबन्धेन लब्धवृत्तिकतया स्वकार्यकरत्वमुदारावस्था । तत्राद्यमवस्थाद्वयं प्रतिप्रमवारुयेन निर्वाजयमाधिना हीयते, अन्यं तु शुद्धमन्वयेन भगवद्घ्यानेनेति । “अविद्याऽभावात् तन्नाशजन्यं कथं तत्त्वज्ञानं तस्य ?” इति चेत् । अत एव नित्यं तत्, नित्यज्ञानवन्वादेव चायं कपिलप्रभृतिमहर्षीणामपि गुरुः ॥१॥

इष्ट और पूर्त को दक्षिण बन्ध कहा जाता है । इष्ट का अर्थ है वेद मे वर्णित विविध यज्ञ और पूर्त का अर्थ है पुराणो मे वर्णित परोपकार के कार्य जैसे वाटिका बाबडी कूप धर्मशाला आदि का निर्माण । जो आत्मा के वास्तव स्वरूप को नहीं जानता वह यज्ञ और परोपकारक कार्यों की अभिलाषा से उन कार्यों मे मनोयोगपूर्वक व्याप्त होता है और बन्धनों से आवद्ध होता है ।

ये तीनों बन्धो की दो कोटि होती है—पूर्व कोटि और उत्तर कोटि । वे योगी जो प्रकृति आदि मे आत्मचिन्तन कर प्रकृति मे लीन हो कर मुक्ति प्राप्त करते हैं उनको मुक्ति की अवधि समाप्ति होने पर सत्तार मे पुन ग्राना पडता है अत वह उक्त बन्धो की उत्तर कोटि को प्राप्त करते हैं और जो ससारी जीव आत्मा का वास्तव स्वरूप का साक्षात्कार करके मुक्त होते हैं उन्हें उन बन्धो की पूर्व कोटि होती है, उत्तर कोटि नहीं होती, क्योंकि मुक्ति के बाद उन्हें किसी प्रकार का बन्ध नहीं होता । ईश्वर मे बन्ध की ये दोनो हि कोटिया नहीं होती इसलिए वह निर्वाध रूप से नित्य मुक्त होता है । जैसा कि पतञ्जलि ने अपने योगदर्शन मे कहा है कि ‘जो पुरुष क्लेश कर्म-विपाक और आशयो से कभी भी सयुक्त नहीं होता वह पुरुषविशेष ही ईश्वर है ।’

[क्लेश-कर्म और विपाक का स्वरूप]

क्लेश का अर्थ है अविद्या-अस्मिता-राग-द्वेष और अभिनिवेश । कर्म का अर्थ है पुण्य और पाप । विपाक का अर्थ है जन्म-आयु और भोग रूप कर्मफल । और आशय का अर्थ है जन्म आयु और भोग के प्रयोजक अनेक प्रकार के सत्कारो का निधि । ईश्वर मे इन वस्तुओ का सम्पर्क नहीं होता क्योंकि वह सर्वज्ञ होता है इसलिए उस मे आत्मा और अनात्म के भेद का अज्ञान नहीं होता । इसीलिए अनात्मा मे आत्मा के तादात्म्य की बुद्धिरूप अविद्या भी उसमे नहीं रहती । और जब उस मे अविद्या ही नहीं होती तो उसमे अन्य क्लेशो के सम्पर्क की समावना कैसे हो सकती है ? क्योकि अविद्या ही जगत् के हेतुभूत सम्पूर्ण क्लेशो का मूल है । जहा मूल ही नहीं है वहा उसके कार्य कैसे हो सकते हैं ?

तदिदमाह—

मूलम्-ज्ञानमप्रतिघं यस्य वैराग्यं च जगत्पतेः ।

ऐश्वर्यं चैव धर्मश्च सहसिद्धं चतुष्टयम् ॥२॥

यस्य=जगत्पतेर्ज्ञानम्, अप्रतिघम्=नित्यत्वेन सर्वविषयत्वात् क्वचिदध्यप्रतिहतम् ।
वैराग्यं च=माध्यस्थ्यं च रागाभावादप्रतिघम् । चः समुच्चयो एवोऽवधारणे, ऐश्वर्यं पारतन्त्र्या-
ऽभावादप्रतिघम्, तच्चाष्टविधम्-अणिमा, लघिमा, महिमा, प्राप्तिः, प्राकाम्यम् वशित्वम्,

यह बात योगसूत्र में इस प्रकार कही गई है कि “प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न और उदार ये सभी प्रकार के उत्तरभाव वलेशों की जन्मभूमि अविद्या है। सुप्तावस्था का अर्थ है अप्रकटरूप में वलेश की अवस्थिति, तनु अवस्था का अर्थ है प्रकट होने पर भी सहकारी कारण का सनिधान न होने से कार्य को उत्पन्न करने की असमर्थता। और विच्छिन्न अवस्था का अर्थ है अभिव्यक्त होकर और अपने कार्य को उत्पन्न करके भी किसी बलवान एव लब्धवृत्तिक सजातीय अथवा विजातीय पदार्थ से अभिभूत-वृत्तिहीन होकर भविष्य में सवृत्तिक होने के लिए अवस्थित रहना। और उदार अवस्था का अर्थ है-अभिव्यक्त होकर एव सहकारियों का सनिधान प्राप्त कर एव कोई प्रतिबन्धक न होने से अपने कार्य को उत्पन्न करने का अवसर प्राप्त कर अपने कार्य का सम्पादन करना। इन अवस्थाओं में पहली दो अवस्थाओं की निवृत्ति निर्वाज समाधि से होती है जिसे प्रतिप्रसव कहा जाता है। और अन्तिम दो अवस्थाओं की निवृत्ति भगवान के शुद्धसत्त्वमय ध्यान से होती है।”

ईश्वर को तत्त्वज्ञ मानने पर प्रश्न होता है कि जब ईश्वर में अविद्या ही नहीं होती तो उस में तत्त्वज्ञान कैसे होता है? क्योंकि तत्त्वज्ञान अविद्या के नाश से होता है किन्तु ईश्वर में अविद्या न होने से उस का नाश भी उसमें नहीं हो सकता और इसके फलस्वरूप तत्त्वज्ञान की कल्पना भी नहीं की जा सकती।

इस प्रश्न का उत्तर यह है कि ईश्वर में अविद्या और अविद्या का नाश न होने के कारण ही उसका तत्त्वज्ञान नित्य होता है और नित्यज्ञान का आश्रय होने से ही वह कपिलादि महर्षियों का भी गुरु होता है।

दूसरी कारिका में पूर्व कारिका के कथन को ही पुष्ट किया गया है। कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

[ईश्वर का सहजसिद्ध चतुष्टय]

ईश्वर जगत् का स्वामी है। उसका ज्ञान नित्य एवं सर्वविषयक होने से किसी काल और किसी विषय में प्रतिहत नहीं है। उसका वैराग्य-माध्यस्थ्य भी उस में राग न होने से कहीं भी प्रतिहत नहीं है। अर्थात् उसमें किसी भी चेतन अथवा अचेतन वस्तु के प्रति राग और द्वेष न होने से वह सबके प्रति तटस्थ है और उसमें किसी प्रकार की परतन्त्रता न होने से उस का ऐश्वर्य भी अप्रतिहत है।

उसके ऐश्वर्य का आठ प्रकार हैं—^१अणिमा, ^२लघिमा, ^३महिमा, ^४प्राप्ति, ^५प्राकाम्य ^६वशित्व ^७ईशित्व ^८यत्र कामावसायित्व ।

ईशित्वम्, यत्र कामावमायित्वं चेति । यतो महानङ्गुर्भवति सर्वभूतानामप्यदृश्यः, सोऽणिमा । यतो लघुर्भवति सूर्यरश्मीनप्यालम्ब्य सूर्यलोकादिगमनसमर्थः, स लघिमा । यतोऽन्वोऽपि नाग-नगादिमानो भवति, स महिमा । यतो भूमिप्रस्थाप्यद्गुण्यग्रे गगनस्थादिवस्तुप्राप्तिः, सा प्राप्तिः । प्राकाम्यमिच्छानभिघातः, यत उदक इव भूमामुन्मज्जति निमज्जति च । वशित्वम्-यतो भूत-भौतिकेषु स्वातन्त्र्यम् । ईशित्वम्-यतस्तेषु प्रभव-स्थिति-व्ययानामीष्टे । यत्र कामावमायित्वम्-यतः सत्यसंकल्पता भवति, यथेश्वरसंकल्पमेव भूतभावादिति । धर्मश्च प्रयत्न-संस्काररूपोऽधर्माभावादप्रतिघः । एतच्चतुष्टयं सहसिद्धम्-अन्यानापेक्षतयाऽनादित्वेन व्यवस्थितम् । अत एव नेश्वरस्य कूटस्थताव्याघातः, जन्यधर्माऽनाश्रयत्वादिति बोध्यम् ॥२॥ तस्य कर्तृत्वे युक्तिमाह-

(१) जिस शक्ति से महान वस्तु अणु हो कर अन्य प्राणियों के लिए अदृश्य बन जाती है वह शक्ति अणिमा कही जाती है ।

(२) जिस शक्ति से गुरु वस्तु लघु हो कर सूर्य की किरणों के सहारे सूर्यलोक आदि तक जाने में समर्थ हो जाती है वह शक्ति लघिमा कही जाती है ।

(३) जिस शक्ति से लघु परिमाण की वस्तु हाथी और पर्वत आदि के समान विराट हो जाती है वह शक्ति महिमा कही जाती है ।

(४) जिस शक्ति से भूमि में स्थित भी मनुष्य अपनी अंगुली के अग्र भाग से आकाशस्थ वस्तु का स्पर्श कर सकता है वह शक्ति 'प्राप्ति' कही जाती है ।

(५) प्राकाम्य का अर्थ है इच्छा का अभिघात न होना । इस शक्ति से मनुष्य जल के समान स्थल में भी नीतर और बाहर आ जा सकता है ।

(६) वशित्व का अर्थ है भूत और भौतिक वस्तुओं के विषय में स्वातन्त्र्य । इस शक्ति से मनुष्य भूत और भौतिक पदार्थों का यथेष्ट विनियोग कर सकता है ।

(७) ईशित्व का अर्थ है वह सामर्थ्य जिस से मनुष्य भूत और भौतिकों के उत्पादन पालन और विनाश करने में समर्थ होता है ।

(८) यत्र कामावसायित्व का अर्थ है सत्य संकल्पता । इसी शक्ति के कारण जगत् के सम्पूर्ण भूत और भौतिक पदार्थ ईश्वर के संकल्पानुसार ही होते हैं ।

धर्म का अर्थ है प्रयत्नरूप संस्कार । ईश्वर में अधर्म नहीं होने से उस का धर्म भी पूर्ण रूप से अप्रतिहत होता है ।

इस प्रकार ज्ञान वैराग्य ऐश्वर्य और धर्म-ये चारो चीजें ईश्वर में सहसिद्ध-नित्य सिद्ध हैं अर्थात् अन्य निरपेक्ष होने के कारण ये चारो अनादि हैं । इसीलिए ईश्वर की कूटस्थता भी व्याहृत नहीं होती है, क्योंकि वह जन्य धर्म का आश्रय नहीं होता ।

तीसरी कारिका में ईश्वर के कर्तृत्व की साधक युक्ति बताई गई है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

१ नागो-हस्ती, नगः-पर्वत । २ 'स्मृत्यर्थदयेग.' ॥ २।२।११॥ इति सूत्रेण कर्मसत्ताया विकल्पेन पक्षे पठ्यते ।

मूलम्-अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा ॥३॥

अयं=संसारी जन्तुः, आत्मनः सुख-दुःखयोर्जायमानयोः, अनीशः=अकर्ता, यतोऽज्ञः
=हिताऽहितप्रवृत्ति-निवृत्त्युपायानभिज्ञः, अतः स्वर्गं वा, श्वभ्रमेव वा=नरकमेव वा, ईश्वरप्रे-
रितो गच्छेत्, अज्ञानां प्रवृत्तौ परप्रेरणाया हेतुत्वावधारणात्, पश्चादिप्रवृत्तौ तथादर्शनात्,
अचेतनस्यापि चेतनाधिष्ठानेनैव व्यापाराच्च । अत एव-

“मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः स्रियते सचराचरम् ।

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ॥१॥” [गीता-]

इत्यागमेन सर्वाधिष्ठानत्वं भगवतः श्रूयते, इति पातञ्जलाः ।

नैयायिकास्तु वदन्ति-

“कार्या-ऽऽयोजन-धृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः ।

वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः ॥१॥” [न्या०कु०५-१] इति ।

(पातञ्जलमतानुसार ईश्वर का जगत्कर्तृत्व)

संसारी जीव को अपने सुखदुःख के उपाय का ज्ञान नहीं होता । ‘क्या करने से उस का हित होगा और क्या करने से उस का अहित होगा ?’ इस बात को वह स्वयं नहीं सोच पाता । इसलिये अपने सुखदुःख का वह कर्ता नहीं हो सकता । अत एव यह मानना आवश्यक है कि जीव ईश्वर की प्रेरणा से ही ऐसे कर्म करता है जिन से स्वर्ग अथवा नरक की प्राप्ति होती है, क्योंकि अज्ञो की प्रवृत्ति में यह प्रेरणा ही कारण होती है-यह सर्व विदित है । पशु आदि की प्रवृत्ति लोक में प्रेरणा से ही देखी जाती है । यह भी नहीं कहा जा सकता कि-जीव अपने सुख-दुःख का उपाय न जानने के कारण अपने सुख-दुःख का सपादन स्वयं भले न कर सके परन्तु प्रकृति अथवा बुद्धि के व्यापार से उसे सुख-दुःख होने में कोई बाधा नहीं हो सकती । यह कहना इसलिये सम्वन्ध नहीं है कि प्रकृति एव बुद्धि स्वभावतः अचेतन होती है, अत एव चेतन के सम्पर्क के विना वह भी सव्यापार नहीं हो सकती क्योंकि लोक में चेतन बद्धि आदि के सम्पर्क से ही अचेतन कुठारादि में काण्ठच्छेदन के व्यापार का होना देखा जाता है । इसीलिए भीता में श्रीकृष्ण ने स्वयं कहा है कि-प्रकृति सर्वाध्यक्षभूत हमारे सम्पर्क से ही चराचरात्मक जगत् का सर्जन करती है । मैं ही तापक हूँ और मैं ही जल के अवर्षण और वर्षण का कारण हूँ ।’

ईश्वर के कर्तृत्व के सम्बन्ध में पातञ्जलो का यही सक्षिप्त दृष्टिकोण है ।

(जगत्कर्तृत्व में नैयायिकों का अभिगम)

नैयायिकों का इस सम्बन्ध में दृष्टिकोण दूसरा है । वह ईश्वर को परप्रेरक के रूप में कर्ता न मानकर साक्षात् उसी को विश्व का कर्ता मानते हैं । उदयनाचार्य ने न्यायकृष्णभास्कराचार्य ने ‘कार्यायोजनधृत्यादेः’ इस कारिका से ईश्वर में कर्तृत्व में सिद्ध करने वाले अनेक अनुमानों का

अस्याऽर्थः-कार्यादीश्वरसिद्धिः, 'कार्यं सकर्तृकम् कार्यत्वात्' इत्यनुमानात् । न च कार्यत्वस्य कृतिसाध्यत्वलक्षणस्य क्षित्यादावसिद्धिरिति वाच्यम्, कालवृत्त्यत्यन्ताभावप्रतियोगित्वे सति, प्रागभावप्रतियोगित्वे सति, ध्वंसप्रतियोगित्वे सति वा सत्त्वस्य हेतुत्वात् । पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन साध्यसिद्धेरुद्देश्यत्वाच्च न कार्यस्य घटादेः सकर्तृकत्वसिद्ध्याऽ-शतः मिद्धसाधनम्, न वा पक्षतावच्छेदकस्य हेतुत्वं दोषः, 'कार्यत्वं साध्यसमानाधिकरणम्' इति सहचारग्रहेऽपि 'कार्यं सकर्तृकम्' इति बुद्धेरभावाच्च ।

सकेत किया है । उन मे कार्य से ईश्वर का अनुमान पहला अनुमान है जिस का प्रयोग इस प्रकार होता है-

[कार्य-हेतुक अनुमान]

'कार्य सकर्तृक होता है क्योंकि वह कार्य है'-इस अनुमानप्रयोग के द्वारा 'कार्य' हेतु से ईश्वर की सिद्धि होती है । इस पर यह शका हो सकती है कि—'कार्यत्व हेतु का अर्थ है कृतिसाध्यत्व और वह पक्ष के अन्तर्गत आनेवाले क्षित्यादि मे असिद्ध है । इसलिए कार्यत्व हेतु के भागासिद्ध हो जाने से उससे सपूर्ण कार्य मे सकर्तृकत्व का अनुमान नहीं किया जा सकता । क्योंकि उसके लिये समस्त कार्य मे हेतु का होना आवश्यक है' ।—किन्तु यह शका कार्यत्व हेतु का निम्नोक्त रूप मे निर्वचन कर देने पर निर्मूल हो जाती है । जैसे-कार्यत्व का अर्थ है कालवृत्ति-अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी होते हुए भावात्मक होना । इस प्रकार का कार्यत्व क्षित्यादि मे विद्यमान है क्योंकि क्षित्यादि भावात्मक है और क्षित्यादि उत्पत्ति के पूर्वकाल मे और क्षित्यादिविनाशकाल मे उसका अत्यन्ताभाव होने से वह काल-वृत्ति अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी है । कार्यत्व के इस परिष्कृत स्वरूप मे सत्त्व-भावात्मकत्व का सनिवेश ध्वंस मे व्यभिचार वारण करने के लिये आवश्यक है । यदि यह कहा जाय कि—'प्राचीन नैयायिक मत मे ध्वंस और प्रागभाव के साथ अत्यन्ताभाव का विरोध होने से क्षित्यादि का अत्यन्ताभाव उस के उत्पत्ति के पूर्वकाल तथा विनाशकाल मे नहीं रह सकता क्योंकि पूर्वकाल मे उस के अत्यन्ताभाव का विरोधी उसका प्रागभाव और विनाशकाल मे अत्यन्ताभाव का विरोधी ध्वंस विद्यमान होता है । क्षित्यादि के अस्तित्वकाल मे भी क्षित्यादि का अत्यन्ताभाव नहीं रह सकता क्योंकि उस समय क्षित्यादि स्वय ही अपने अत्यन्ताभाव का विरोधी विद्यमान होता है । अतः क्षित्यादि मे कालवृत्ति-अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वे सभव न होने से उक्त कार्यत्व हेतु स्वरूपासिद्ध हो जाता है' । नवीन नैयायिक मत मे भी उक्त कार्यत्व हेतु से सकर्तृकत्व का अनुमान नहीं किया जा सकता क्योंकि नित्यद्रव्य कालिक सम्बन्ध से किसी मे भी नहीं रहता' इस मत के अनुसार नित्यद्रव्य कालवृत्ति-अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी भावात्मक वस्तु है किन्तु सकर्तृक नहीं है । इस प्रकार नित्यद्रव्यो मे उक्त कार्यत्व हेतु मे सकर्तृकत्व का व्यभिचार स्पष्ट है ।

(कार्यत्व प्रागभावप्रतियोगिसत्त्व)

इस दोष का परिहार करने के लिये कार्यत्व को 'प्रागभाव-प्रतियोगित्वे सति सत्त्व' के रूप मे परिष्कृत करना आवश्यक है, किन्तु प्रागभाव न मानने वाले दीधितिकार आदि के मत मे प्रागभाव घटित हेतु असिद्ध हो जाने से उक्तानुमान के द्वारा क्षित्यादि सकर्तृकत्व की सिद्धि नहीं होती । तथापि 'ध्वंस प्रतियोगित्वे सति सत्त्व' को कार्यत्व मानकर उस से सपूर्ण कार्य मे सकर्तृकत्व का अनुमान करने मे कोई

ननु तथापि सकर्तृकत्वं यदि कर्तृसाहित्यमात्रम्, तदाऽस्मदादिना सिद्धसाधनम्, यदि च कर्तृजन्यत्वम् तदा बाधोऽपि, ज्ञानादेरेव जनकतया कर्तुरजनकत्वादिति चेत् ? न, प्रत्यक्षजन्यत्वत्वेच्छाजन्यत्वत्वादिना साध्यतायामदोषात् । अदृष्टाऽद्वारा जन्यत्वस्य विशेष्यता-संबन्धावच्छिन्नकारणताप्रतियोगिकसमवायावच्छिन्नजन्यत्वस्य वा साध्यत्वाच्च नाऽदृष्टजनका-स्मदादिज्ञानजन्यत्वेन सिद्धसाधनम्, अर्थान्तरं वा

बाधा नहीं हो सकती है । यद्यपि-पक्षान्तर्गत आनेवाले घटादि कार्यों में सकर्तृकत्व की सिद्धि होने से अशत सिद्धसाधन होता है अर्थात् कार्यत्वरूप पक्षतावच्छेदक के आश्रय विशेष में सकर्तृत्वरूप साध्य की सिद्धि होने से कार्य में सकर्तृकत्व अनुमान का प्रतिरोध प्रसक्त होता है-किन्तु प्रस्तुत अनुमान में उसे दोष नहीं माना जाना है क्योंकि प्रस्तुत अनुमान में पक्षतावच्छेदक सामानाधिकरण्येन साध्या-नुमिति अर्थान् यावत् पक्ष में साध्यानुमिति उद्दिष्ट है और यावत् पक्ष में साध्यानुमिति के प्रति यावत् पक्ष में साध्य की सिद्धि ही प्रतिबन्धक होती है न कि यत्किञ्चित् पक्ष में साध्य की सिद्धि ।

उक्तानुमान में यह भी शका हो सकती है कि-‘पक्षतावच्छेदक और हेतु एक है इस लिये हेतु में साध्य का व्याप्तिज्ञान साध्यसिद्धि रूप हो जायगा क्योंकि साध्य की व्याप्ति साध्यसामानाधिकरण्य से घटित होती है और पक्षतावच्छेदकात्मक हेतु में साध्यसामानाधिकरण्य का ज्ञान पक्ष में साध्यवत्त्व के ज्ञान होने पर ही सम्भव है अतः हेतु में साध्य का व्याप्तिज्ञान साध्यसामानाधिकरण्य कुक्षि में पक्ष में साध्यप्रकारक होने से साध्यसिद्धि रूप हो जायगा । अतः व्याप्तिज्ञान के द्वारा सिद्धसाधन की प्राप्ति होगी’ ।-किन्तु विचार करने पर यह शका उचित नहीं प्रतीत होती क्योंकि साध्यसामानाधिकरण्य की कुक्षि में पक्ष में साध्य का ज्ञान निर्धमतावच्छेदक होता है अर्थात् पक्षतावच्छेदकरूप से पक्ष में साध्यसम्बन्ध का भान नहीं होता है अतः एव व्याप्तिज्ञानात्मक साध्यसिद्धि से पक्षतावच्छेदकावच्छिन्न में साध्यानुमिति का प्रतिबन्ध नहीं हो सकता । क्योंकि तद्धर्मावच्छिन्न विशेष्यक साध्यानुमिति के प्रति तद्धर्मावच्छिन्नविशेष्यकसाध्यनिश्चय को ही सिद्धिविधया प्रतिबन्धकत्व न्यायप्राप्त है ।

[सकर्तृकत्व-कर्तृसाहित्य या कर्तृजन्यत्व ?]

प्रस्तुत अनुमान में यह शका होती है कि-“सकर्तृकत्व रूप साध्य का अर्थ यदि कर्तृसाहित्य किया जायगा तो जीवात्मा से सिद्धसाधन हो जायगा, क्योंकि कर्त्ता शब्द से जीवात्मा का समान-कालिकत्व या समानदेशत्व ग्रहण करने पर भी कर्त्ता का उक्तस्वरूप कर्तृसाहित्य कार्यमात्र में उपपन्न हो जाता है । और यदि सकर्तृकत्व का अर्थ कर्तृजन्यत्व माना जायगा तो कार्य के प्रति कर्तृगतज्ञान आदि के ही कारण होने से कर्त्ता को कार्य का अजनक होने के कारण कर्तृजन्यत्वरूप साध्य की अप्र-सिद्धि हो जायगी । और यदि सकर्तृकत्व का अर्थ जन्यतासम्बन्ध से कर्तृमत्त्व किया जायगा तो कर्त्ता कार्य का अजनक होने के कारण जन्यत्व कर्त्ता का व्यधिकरण सम्बन्ध होगा इसलिए कार्य में जन्यत्व-सम्बन्ध से कर्त्ता का अभाव होने से बाध हो जायगा । अतः प्रस्तुत अनुमान का समर्थन अशक्य है-” किन्तु यह शका अनवकाश है क्योंकि प्रत्यक्षजन्यत्व, इच्छाजन्यत्व अथवा कृतिजन्यत्व को साध्य मान लेने पर उक्त दोष का परिहार हो सकता है ।

कार्यमात्र में अदृष्ट द्वारा जीवात्मा के प्रत्यक्षजन्यत्व, इच्छाजन्यत्व अथवा कृतिजन्यत्व के द्वारा सिद्धसाधन का या जीवात्मा के प्रत्यक्षादि को कार्य मात्र के प्रति किसी साक्षात् सम्बन्ध

अथात्र शरीरजन्यत्वमुपाधिः, अट्कुरादौ साध्यव्यापकतामंदेहे मंदिग्धोपाधिनासात्रा-
ज्यात्, तदाहितव्यभिचारमंशयेनाऽनुमानप्रतिरोधात्, लाघवाद् व्यभिचारज्ञानत्वेनैव व्याप्तिधी-
विरोधित्वात्, पक्ष-तत्समयोरपि व्यभिचारमंशयस्य टोपत्वादिति चेत् ? न, प्रकृतं ज्ञानत्वादि-
कार्यत्वाभ्यां हेतु-हेतुमद्भावनिश्चयात्. लाघवतर्काप्रतारे तदुपाधिमंशयस्याऽविरोधित्वात्, अनु-
कूलतर्कानवतार एव संदिग्धोपाधेर्व्यभिचारसशयाधायकत्वात्, अन्यथा पक्षेतरत्वोपाधिशङ्कया
प्रमिद्वानुमानस्याऽप्युच्छेदप्रसङ्गात् इत्येके ।

से कारण मानकर सिद्धसाधन अथवा अर्थान्तर की आपत्ति का परिहार करने के लिये अट्टाद्वारक-
प्रत्यक्षादिजन्यत्व को अथवा विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्न प्रत्यक्षादिनिष्ठकारणता निरूपितसमवाय-
सम्बन्धावच्छिन्नजन्यत्व को साध्य मानना आवश्यक है ।

कहने का आशय यह है कि यदि सामान्यरूप से प्रत्यक्षादिजन्यत्व को साध्य माना जायगा तो
जीवात्मा के प्रत्यक्षादि द्वारा सिद्धसाधन होगा, क्योंकि जीवात्मा के अट्ट से ही समस्त कार्य की
उत्पत्ति होती है । और वह अट्ट जीवात्मा के प्रत्यक्ष इच्छा और कृति में होनेवाले विहित निषिद्ध
कर्मों से उत्पन्न होता है । अतः कार्यमात्र में पूर्वसृष्टि में होनेवाले जीव के प्रत्यक्षादि की अट्ट द्वारा
जन्यता सिद्ध होने से सिद्धसाधन होगा ।

अट्टाऽद्वारक प्रत्यक्षादि जन्यत्व को साध्य मानने पर इस दोष का परिहार होने पर भी जीव
के पूर्वसृष्टिगत प्रत्यक्षादि को स्वध्वंस द्वारा नूननसृष्ट का कारण मान लेने पर कार्यमात्र में जीव के
अट्टाऽद्वारक प्रत्यक्षादिजन्यत्व सिद्ध हो जाने से अर्थान्तर हो सकता है । अतः समवायसम्बन्ध से कार्य
मात्र के प्रति विशेष्यतासम्बन्ध से कर्तृगत उपादान का प्रत्यक्ष, उपादान में कार्य की विकीर्णा और
उपादानविषयक कृति कारण होती है । इस कार्यकारणभाव के आधार पर विशेष्यत्वसम्बन्धावच्छिन्न-
प्रत्यक्षादिनिष्ठकारणतानिरूपितसमवायसम्बन्धावच्छिन्न जन्यत्व को साध्य मानना आवश्यक है ।
ऐसा मानने पर पूर्वसृष्टिगत जीवात्मा के प्रत्यक्षादि के द्वारा सिद्धसाधन नहीं हो सकता, क्योंकि
द्वयणुकादि के उपादानकारण परमाणु आदि का प्रत्यक्ष जीव को पूर्व सृष्टि में भी नहीं होता और यदि
कथञ्चित् अलौकिक प्रत्यासत्ति से परमाणु आदि का प्रत्यक्ष जीव को माना जाय तो वह नवीन सृष्टि
में होनेवाले द्वयणुकादि का विशेष्यतासम्बन्ध से कारण न हो सकेगा क्योंकि विशेष्यता ज्ञानसमान-
कालीन होती है । अतः नवीन सृष्टि के पहले पूर्वसृष्टि का जीवगतप्रत्यक्ष विशेष्यतासम्बन्ध से द्वयणु-
कादि के उपादान कारणों में नहीं रह सकता, इसलिये जीवात्मा के प्रत्यक्षादि को लेकर कार्यमात्र में
इस परिष्कृत प्रत्यक्षादिजन्यत्वरूप साध्य के सम्भव न होने से जीवात्मा के प्रत्यक्षादिद्वारा सिद्धसाधन
या अर्थान्तर नहीं हो सकता ।

[शरीरजन्यत्व उपाधि शका का समाधान]

इस सम्बन्ध में यह शका हो सकती है—“कार्यत्व हेतु शरीरजन्यत्व रूप उपाधि से प्रस्त है
क्योंकि सकर्तृकत्वरूपसाध्य घटपटादि जिन कार्यों में सिद्ध है उन में शरीरजन्यत्व भी सिद्ध है, अतः
शरीरजन्यत्व सकर्तृकत्वरूप साध्य का व्यापक है । एवं कार्यत्व के आश्रय अट्टकुरादि में शरीरजन्यत्व का
अभाव होने से वह कार्यत्वरूप साधन का अव्यापक भी है । अतः उपाधिप्रस्त होने के कारण प्रस्तुत

परे तु- स्वोपादानगोचरा स्वजनकाऽदृष्टाऽजनिका या कृतिस्तदजन्यं समवेतं जन्यं स्वोपादानगोचरस्वजनकादृष्टजनकान्याऽपरोक्षज्ञान-चिकीर्षाजन्यम्, कार्यत्वात् । घटादावंशतः

अनुमान से वादि के अभिमत की सिद्धि नहीं हो सकती । यदि यह कहा जाय कि-‘अङ्कुरादि मे सकर्तृ-कत्व का सन्देह है किन्तु शरीरजन्यत्व का अभाव निश्चित है अतः शरीरजन्यत्व मे साध्यसकर्तृकत्व की व्यापकता का निश्चय न हो सकने से शरीरजन्यत्व उपाधि नहीं हो सकता ।-’ तो यह ठीक नहीं है क्योंकि निश्चित उपाधि न होने पर भी अङ्कुरादि द्वारा शरीरजन्यत्व मे साध्य व्यापकता का सन्देह होने से सन्दिग्धोपाधि का होना अनिवाय है । यदि यह शका की जाय-‘सन्दिग्धोपाधि होने से भी कोई दोष नहीं हो सकता क्योंकि सन्दिग्धोपाधि के व्यभिचारसन्देह से हेतु मे साध्यव्यभिचार का सन्देह ही हो सकता है निश्चय नहीं हो सकता । और व्यभिचार सन्देह व्याप्तिज्ञान विरोधी न होने से हेतु मे साध्यव्याप्ति का निश्चय हो कर अनुमिति के होने मे कोई बाधा नहीं हो सकती’-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि व्याप्ति ज्ञान के प्रति व्यभिचारनिश्चयत्वरूप से व्यभिचारज्ञान को प्रतिबन्धक मानने मे गौरव है । अतः लाघव की दृष्टि से व्यभिचारज्ञानत्वरूप से ही व्यभिचारज्ञान व्याप्ति-ज्ञान का प्रतिबन्धक है अतः एव व्यभिचारसशय से भी व्याप्तिनिश्चय का प्रतिबन्ध हो जाने के कारण सन्दिग्धोपाधि का भी अनुमानविरोधित्व अपारहार्य है । यद्यपि सन्दिग्धोपाधि के व्यभिचार के सशय से हेतु मे साध्यव्यभिचार का सशय पक्ष मे ही होगा, तो भी कोई हानि नहीं है क्योंकि पक्ष और पक्ष-सन्देह के द्वारा भी हेतु मे साध्यव्यभिचार का सशय अनुमान मे दोष रूप हो सकता है ।

यदि यह शङ्का की जाय ‘पक्ष मे साध्य का सशय होने के कारण पक्ष द्वारा सर्वत्र ही हेतु मे साध्यव्यभिचार का सन्देह हो सकता है, अतः व्यभिचार सशय को अनुमान का दोष मानने पर अनुमान मात्र का उच्छेद हो जायगा’ तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि पक्ष मे साध्यनिश्चय की दशा मे हेतु मे साध्यव्यभिचार का सशय न होने से सिषाघयिषा से पक्ष मे साध्यानुमान हो सकता है, क्योंकि अनुमिति मे पक्षताविधया सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्धभावही कारण होता है । फलतः शरीरजन्यत्व रूप उपाधि से ग्रस्त होने से प्रस्तुत अनुमान द्वारा ईश्वर को सिद्ध करने की आशा करना टुराशा मात्र है ।’

-किन्तु विचार करने पर इस अनुमान मे शरीरजन्यत्व को लेकर उपाधिग्रस्तता की शङ्का वा औचित्य सिद्ध नहीं होता । क्योंकि कायसामान्य और ज्ञानादिसामान्य मे कार्य-व और ज्ञानत्व आदि रूप से कार्य कारणभाव निश्चित है, क्योंकि इस कार्य कारण भाव मे लाघव है । और इस लाघव तर्क के कारण उपाधिसशय कार्यत्व मे ज्ञानादिजन्यत्व की व्याप्ति के निश्चय मे बाधक नहीं हो सकता । सन्दिग्धोपाधि से हेतु मे साध्यव्यभिचार का सशय उसी दशा मे होता है जब हेतु मे साध्यव्याप्ति-का निश्चायक कोई अनुकूल तर्क न हो । और यदि अनुकूल तर्क रहने पर भी सन्दिग्धोपाधि से हेतु मे साध्यव्यभिचार का सशय होगा तो पक्षेतरत्वरूप उपाधि की शङ्का होने से पक्ष मे वल्लि के प्रसिद्ध अनुमान का भी उच्छेद हो जायगा । इस प्रकार विचार करने से प्रस्तुत अनुमान के प्रयोग मे कोई दोष नहीं है । ऐसा कितनेक विद्वान् कहते हैं ।

(सकर्तृकत्व-स्वोपादानगोचरस्वजनकादृष्टाऽजनकप्रत्यक्षादिजन्यत्व)

अन्यविद्वान् कार्यं सकर्तृक, कार्यत्वात्’ इस अनुमान की व्याख्या इस रूप मे करते हैं कि प्रकृत अनुमान में सपूर्ण कार्य पक्ष नहीं है किन्तु वह काय पक्ष है जो समवेत होता है और अपने

मिदृमाधनवाग्णाय तदजन्यान्तम्, तादृशकृतिजन्यं यत् यत्स्वं तद्विचन्यं तदर्थः; नातो द्वय-
णुकादेरुपादानगोचरतादृशकृत्यप्रमिदृया पक्षत्वाभावप्रमङ्गः । तत्र शब्द-फुत्कारादेरपक्षत्वे
संदिग्धमाध्यकत्वेन तत्राऽनैकान्तिकत्वमशयः स्यात्, अतः प्रनियोगिकोटौ गोचरान्तम् :
शब्दादेर्मृदङ्गादिगोचरतादृशकृतिजन्यत्वेऽपि न स्वोपादानगोचरतादृशकृतिजन्यत्वमिति न

उपादान कारण विषयक ऐसी कृति में अजन्य होता है जो उनके जनक अष्टु को उत्पादक नहीं
होती । ऐसे कार्य को पक्ष बनाने के लिये स्वोपादानगोचर स्वजनकअष्टुजनककृति अजन्य
समवेतजन्यत्व को पक्षतावच्छेदक मानना आवश्यक होता है । और इस प्रकार के धर्म को पक्ष-
तावच्छेदक बनाने पर मकर्तृकत्वरूप साध्य के स्वरूप को भी बदलना होता है । फलत मकर्तृकत्व का
अर्थ हो जाता है स्वोपादान-गोचरस्वजनकअष्टुऽजनकप्रत्यक्षादिजन्यत्व । इस का आशय यह है कि
जो कार्य स्वोपादानगोचर और स्वजनकअष्टुऽजनककृति से अजन्य होते दृश्ये समवेत होता है
वह स्वोपादानगोचर और स्वजनकअष्टुऽजनक प्रत्यक्ष से जन्य होता है । उक्त मूल अनुमान को
इस प्रकार व्याख्या कर देने पर पक्षतावच्छेदक का जो स्वरूप प्रस्तुत होता है उस में तीन अंश है
जैसे स्वोपादानगोचरस्वजनकअष्टुऽजनककृत्यजन्यत्व, समवेतत्व और जन्यत्व ।

इन में प्रथम अंश का त्याग कर देने पर घटादि काय भा पक्षान्तर्गत हो जाता है और उन में
सकर्तृकत्व सिद्ध है इसलिये अगत सिद्धसाधन अर्थात् पक्षनावच्छेदक सामानाधिकरण्यात् साध्यप्रसिद्धि
रूप बाधक की उपस्थिति में अनुमितिप्रतिरोध की श्रापत्ति होती है । इस दोष के परिहार के लिये
अजन्यत्व-पर्यन्त अंश का पक्षतावच्छेदक कोटि में सन्निवेश आवश्यक है । इस अंश का सन्निवेश करने पर
घटादि पक्षान्तर्गत नहीं होना है क्योंकि वे स्वोपादानगोचर स्वजनकअष्टुऽजनक कुलाल की कृति से
जन्य होते हैं । अजन्यत्वान्त अंश में स्व पद से जन्य को ग्रहण करना अभीष्ट है अजन्य को नहीं ।
इसलिये अजन्यत्वान्तभाग का अर्थ है स्वोपादानगोचर-स्वजनक अष्टुऽजनक कृति से जन्य जो जो हैं
तद् तद् भिन्नत्व । यदि स्व पद से अजन्य का ग्रहण किया जायगा तो दृचणुकादि पक्ष न हो सकेगा
क्योंकि दृचणुकादि के उपादान को विषय करनेवाली दृचणुकादिजनकअष्टु की अजनक कोई
कृति प्रसिद्ध नहीं है, इसलिये स्वपद से दृचणुकादि का ग्रहण न हो सकने से वह स्वोपादान गोचर
स्वजनक अष्टुऽजनक कृत्यजन्यशब्द से पक्षविधया उपन्यस्त नहीं हो सकता है । फलत उस के कर्ता
रूप में ईश्वर की सिद्धि असंभव हो जायेगी ।

(‘उपादान गोचर’ पदकी सार्थकता)

इस अंश में भी कृति में यदि स्वोपादानगोचर विशेषण न देकर स्व-जनक अष्टुऽजनक कृति-
जन्य भिन्नत्व मात्र को ही पक्षतावच्छेदक की कोटि में निवेश किया जायगा तो मृदङ्गादि को बजाने
से उत्पन्न होने वाला शब्द और वायु का फुत्कार पक्षान्तर्गत न हो सकेगा । क्योंकि मृदङ्गादि
बजाने से उत्पन्न होनेवाला शब्द स्वजनक अष्टु के अजनक मृदङ्गादिगोचर मृदङ्गादिवाद्यक कृति
से जन्य होने के कारण तादृशकृतिजन्य भिन्न नहीं होगा । क्योंकि फुत्कार भी फुत्कार के निमित्त-
भूत यन्त्र विषयक कृति से जन्य है जो कृति फुत्कारजनक अष्टु का अजनक है इसलिये वह भी
स्वजनक अष्टुऽजनककृतिजन्य भिन्न नहीं है । जब शब्द और फुत्कार पक्ष से बहिर्भूत हो जायेंगे तो
उन में साध्य का सन्देह होने से हेतु में साध्यव्यभिचार का सन्देह हो जायगा । किन्तु कृति में
स्वोपादानगोचरत्व का निवेश कर देने पर शब्द और फुत्कार को पक्षान्तर्गत होने में कोई बाधा

दोषः । मन्त्रविशेषपाठपूर्वकस्पर्शजन्यकांश्यादिगमनस्य स्पर्शजन्याऽदृष्टद्वारा स्वोपादानकाश्यगो-
चरस्पर्शजनकजन्यकृतिजन्यस्याऽपत्त्वे तत्र संदिग्धानैकान्तिकत्वं स्यात् , एवं स्वोपादानशरी-
रगोचरोर्ध्वचरणादितपःकृतिजन्यकालशरीरीयगौररूपादौ तत् स्यात् ; अतस्तत्कोटौ 'स्वजनक०'
इत्यादि, कांश्यचालनादिकं तु स्वजनकाऽदृष्टजनकजन्यकृतिजन्यमेवेत्यदोषः । ध्वंस-गगनैक-
त्वादिवारणाय 'समवेतम्' इति, 'जन्यमि'ति च । शब्द-फूत्कारादौ सिद्धसाधनवारणाय
साध्ये गोचरान्तम् । उक्तकांश्यचालनादौ तद्वारणाय 'स्वजनक०' इत्यादि ।

नहीं होगी, क्योंकि उन के जनक अदृष्ट-अजनिका मृदङ्गादिगोचर कृति उन के उपादान आकाश
और वायु को विषय नहीं करती । अत वे स्वोपादानगोचर स्वजनकअदृष्टाजनक कृति जन्य भिन्न हो
जाते हैं ।

[स्वजनकादृष्टाजनक-पद को सार्थकता]

इसी प्रकार यदि कृति मे स्वजनक अदृष्टाजनकत्व का सनिवेश न कर स्वोपादानगोचर कृति
जन्यभिन्नत्व मात्र को पक्षतावच्छेदक का घटक माना जायगा तो काश्य पात्र को वह गति जो मन्त्र-
विशेष के पाठ के साथ होनेवाले स्पर्श से उत्पन्न होती है-पक्षान्तगत न हो सकेगी । क्योंकि वह भी
अपने उपादानभूत काश्यपात्र को विषय करने वाली स्पर्श जनक कृति से जन्य है । अत वह
स्वोपादान गोचर-कृतिजन्यभिन्न नहीं हो सकती । इसी प्रकार कृष्णवर्ण के शरीर मे उत्पन्न होनेवाला
वह गौर रूप भी पक्षान्तगत न हो सकेगा जो अधोमुख और ऊर्ध्व पाद की अवस्था मे शरीरस्थापनरूप
तपश्चर्याकी कृति से उत्पन्न होता है, क्योंकि वह भी अपने उपादान कारण शरीर को विषय करने वाली
ऊर्ध्व मुख अध पादादि-तप की कृति से जन्य होने के कारण स्वोपादान गोचर कृति जन्य भिन्न
नहीं होता है । फलतः काश्य पात्र को उक्त गति और कृष्णशरीर के उक्त गौर रूप के द्वारा हेतु मे
साध्य व्यभिचार का सन्देह होने से अनुमिति का प्रतिरोध हो जायगा और कृति मे जब स्वजनक
अदृष्टाजनकत्व का निवेश करते हैं तब यह दोष नहीं हो सकता, क्योंकि काश्यपात्र को गति
काश्यपात्रगोचर स्पर्शजनक कृति से अदृष्ट द्वारा उत्पन्न होती है । और कृष्णशरीर गत उक्त गौर
रूप भी स्वोपादानगोचर अधोमुख ऊर्ध्वपादादि रूप तप की कृति से अदृष्ट द्वारा ही उत्पन्न होता है ।
अत एव उक्त गति और उक्त रूप स्वोपादानगोचर स्वजनक अदृष्ट जनक कृति से ही जन्य होने के
कारण स्वोपादानगोचर स्वजनकअदृष्टाजनककृतिजन्य भिन्न होने से पक्षान्तगत हो जाते हैं ।

(समवेतत्व और जन्यत्व का उचित निवेश)

दूसरा अश है 'समवेतत्व' । इस अश का पक्षतावच्छेदक कोटि मे सनिवेश न करने पर ध्वंस भी
पक्षान्तगत हो जाता है । और उसमे साध्य का बाध होने से पक्षतावच्छेदकाऽवच्छेदेन अनुमिति का
प्रतिबन्ध हो जाता है । अत समवेतत्व अश का पक्षतावच्छेदक कोटि मे प्रवेश आवश्यक है ।

तीसरा अश है 'जन्यत्व'-इस अश का भी पक्षतावच्छेदक कोटि मे सनिवेश आवश्यक है ।
अन्यथा आकाशगत एकत्व-परिमाणादि, नित्य गुण भी पक्षान्तगत हो जायेंगे और उन मे साध्य का
बाध होने से पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन अनुमिति का प्रतिरोध हो जायगा ।

न च मान्ये पक्षे च गोचरान्तद्वयं माऽस्तु, मृदङ्गादिगोचरकृतिजन्यशब्दादिस्तु पञ्चविहि-
 भूत एव दृष्टान्तोऽस्त्विति वाच्यम्, अदृष्टेतरव्यापारद्वाराऽस्मदादिकृतिजन्यत्वमिद्वयाऽर्थान्तर-
 प्रसङ्गवारणाय साध्ये तन्निवेशावश्यकत्वे, शब्दादायनैकान्तिकत्वमंशयवारणाय पक्षेऽपि
 तदावश्यकत्वात्, तादृशशब्दादिकर्तृ तथापि भगवत्स्मिद्वये पक्षे तन्निवेशेऽशंतः मिद्वसाधनवार-
 णाय माध्ये तन्निवेशावश्यकत्वाच्च । एतेन 'स्वजनकाऽदृष्टजनकान्यत्वमप्युभयत्र माऽस्तु'
 इत्यपास्तम्, तादृशकाश्यचालनादिकर्तृ तथाऽपि भगवत्स्मिद्वयर्थे पक्षे ननुपादाने माध्येऽप्या-
 वश्यकत्वात् । यदि च 'स्वजनकादृष्टजनककृतेर्न स्वजनकत्वम्, मानाभावात्' इति विभा-
 व्यते, तदा पक्षे तद् नोपादेयम्; माध्ये तु देयमेव, अन्यथा मर्गान्तरीयज्ञानादीनां द्व्यणुका-
 द्युपादानाऽगोचरत्वेन द्व्यणुकादां मिद्वसाधनाभावेऽप्युक्तकांश्यचालनादावदृष्टजनककृतिजन्य-
 त्वमिद्वयाऽर्थान्तगपत्तेर्वस्तुगत्या स्वोपादानगोचरकृतिजन्य यत् तत्त्वावच्छिन्नभेदकूटवत्त्वेन
 कांश्यचालनादेरपि पक्षान्तर्गतत्वात्' इत्याहुः ।

(कृति मे स्वोपादानगोचरत्व का उचित निवेश)

सकर्तृकत्वरूप साध्य को स्वोपादानगोचर स्वजनकअदृष्टाजनक प्रत्यक्षादि जन्यत्व रूप मे प्रस्तुत किया गया है । यदि साध्य के इस प्रस्तुत रूप मे कृति मे स्वोपादानगोचरत्व का सनिवेश न किया जायगा तो मृदङ्गवादनजन्य शब्द और वायुगत फुटकारादि मे स्वजनक अदृष्ट का अजनक मृदङ्गादि गोचर प्रत्यक्षादिजन्यत्वके सिद्ध होने से अज्ञान सिद्धसाधन होगा । अत उस के वारण के लिये साध्य के शरीर मे कृति अश मे स्वोपादान गोचरत्व का निवेश आवश्यक है । इसी प्रकार मन्त्रविशेष पाठपूर्वक स्पश से उत्पन्न होनेवाली काश्यपात्र की गति मे स्व के उपादान काश्यपात्र को विषय करनेवाली स्पशजनक कृति का जन्यत्व रहने से और अधोमुख उर्ध्वचरणादि रूप तप की कृति से उत्पन्न होनेवाले कृष्णशरीरगत गौररूप मे स्वोपादान शरीर गोचर कृति जन्यत्व रहने से अज्ञान सिद्धसाधन होगा । अत इस दोष के निवारणार्थ साध्य के शरीर मे कृति अश मे स्वजनक-अदृष्टाजनकत्व का निवेश आवश्यक है । इस निवेश से उक्त अज्ञान मिद्व साधन दोष का परिहार हो जाता है, क्योंकि काश्यपात्र की गति को उत्पन्न करनेवाली काश्यत्रिपयिणी स्पशजनिका कृति उस गति के जनक अदृष्ट का जनक होती है-अजनक नहीं होती है । और कृष्ण शरीर मे गौररूप उत्पन्न करनेवाले अधोमुख उर्ध्वचरणादिरूप तप की कृति भी उक्त रूप के जनक अदृष्ट का जनक ही होती है अजनक नहीं होती है । अत काश्य की उक्त गति और कृष्णशरीरगत उक्त गौररूप में स्वोपादानगोचरस्वजनकअदृष्टाजनक कृत्यादि जन्यत्व सिद्ध न होने से अज्ञान सिद्धसाधन नहीं हो सकता है ।

इस सदर्भ मे यह प्रश्न हो सकता है कि-"साध्य और पक्ष दोनों ही के शरीर मे स्वोपादान-गोचरत्व का निवेश न किया जाय और उस निवेश के अभाव मे मृदङ्गादिगोचर कृति से उत्पन्न होनेवाले शब्दादि को पक्ष से बाह्य दृष्टान्त माना जाया, अत उस के द्वारा हेतु मे साध्य के व्यभिचार की शका कैसे हो सकती है" ?-किन्तु इस प्रश्न के उत्तर मे यह कहना पर्याप्त है कि

अन्ये तु द्रव्याणि ज्ञाने-च्छा-कृतिमन्ति, कार्यवत्त्वात्, कपालवत् । साध्यता विशेष्यतया, हेतुता च समवायेन, पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन साध्यसिद्धेरुद्देश्यत्वाद् नाशतः

पक्ष मे अद्भुत से भिन्न किसी व्यापार के द्वारा अस्मदादि की कृतिजन्यता मान लेने पर अर्थान्तर की प्रसक्ति होगी । अतः उस के वारण के लिये साध्य के शरीर मे स्वोपादानगोचरत्व का निवेश आवश्यक होगा । अस्मदादि की कृति द्व्यणुक के उपादान को विषय नहीं करती इसलिये अर्थान्तर की आपत्ति नहीं हो सकती । इस प्रकार साध्य मे स्वोपादानगोचरत्व का सनिवेश आवश्यक हो जाने पर पक्ष मे भी उस का निवेश करना आवश्यक होगा । अन्यथा मूद्ङ्गादिवादान से होने वाले शब्द के द्वारा हेतु मे शब्द व्यभिचार की शका की आपत्ति होगी । क्योंकि पक्ष मे स्वोपादानगोचरत्व का निवेश न होने पर उक्त शब्द पक्ष वहिर्भूत हो जाता है और उस मे स्वोपादानगोचर स्वजनक अद्भुताजनक कृतिजन्यत्वरूप साध्य का सन्देह होता है ।

इस के अतिरिक्त दूसरी बात यह है कि यदि मूद्ङ्गादि से उत्पन्न होनेवाले शब्दादि के कर्त्तारूप मे भी परमेश्वर की सिद्धि करनी हो तो उसे पक्षान्तर्गत बनाने के लिये पक्ष मे स्वोपादान-गोचरत्व का निवेश करना होगा, और उस स्थिति मे उसमे स्वोपादान गोचरत्व से अघटित साध्य के सिद्ध होने से अशत सिद्धसाधन की आपत्ति होगी, अतः उस के वारणाथ साध्य मे भी स्वोपादानगो-चरत्व का निवेश आवश्यक होगा ।

इस प्रसंग से यह सुभाव कि-‘स्वजनक अद्भुताजनकत्व का सनिवेश साध्य और पक्ष दोनों मे न किया जाय’-उचित नहीं है । क्योंकि काश्यपात्र की उक्त गति और कृष्ण शरीर से उत्पन्न होनेवाले उक्त गौर रूप के कर्त्तारूप मे भी ईश्वर की सिद्धि करने के लिये पक्ष मे कृत्यश मे स्वजनक-अद्भुताजनकत्व का निवेश करना होगा और उस स्थिति मे साध्य मे भी उस अश के निवेश की आवश्यकता अपरिहार्य होगी । अन्यथा उक्त गति और उक्त रूप मे अशत सिद्धसाधन की आपत्ति होगी । यदि यह कहा जाय कि-‘स्वजनक अद्भुत को उत्पन्न करनेवाली कृति स्व का जनक नहीं हो सकती है क्योंकि उसे स्व का कारण मानने मे कोई प्रमाण नहीं है । उस दशा मे पक्ष मे स्वजनक अद्भुताजनकत्व के निवेश की आवश्यकता न होगी । किन्तु शाब्द मे उस का निवेश करना ही होगा । क्योंकि शाब्द मे उसका निवेश न करने पर पूर्व सर्ग के अस्मदादिके ज्ञानजन्यत्व को लेकर द्व्यणुकादि मे सिद्धसाधन नहीं हो सकता क्योंकि पूर्व सर्गका अस्मदादि का ज्ञान भी द्व्यणुकादि के उपादान को विषय नहीं करता’-तब भी उक्त काश्यपात्र की गति मे और कृष्णशरीरगत गौर रूप मे अर्थान्तरकी आपत्ति हो सकती है यदि उन्हें स्वजनक अद्भुत को उत्पन्न करनेवाली कृति से जन्य मान लिया जाय, क्योंकि स्वोपादानगोचर कृतिजन्य जो जो वस्तु हैं वे सभी वस्तुओं का भेदकुट उक्त गति और उक्त रूप मे विद्यमान हैं । अतः उक्त गति और उक्त रूप भी पक्षान्तर्गत हो जाते हैं ।—यह भी अन्य विद्वानो का मत है ।

[द्रव्यपक्षक कार्यवत्ताहेतुक अनुमान]

अन्य विद्वान कार्य मे सकर्तृकत्व साधक अनुमान का इस रूप मे प्रयोग करते हैं कि-‘द्रव्य ज्ञानेच्छाकृतिमान् होते हैं क्योंकि वे कार्यवान् होते हैं जैसे कपाल ।’ इस अनुमान मे द्रव्य पक्ष है और

सिद्धसाधनम् । न च बहिरिन्द्रियाहृत्यमुपाधिः, अनुकूलतर्केण हेतोर्व्याप्यतानिर्णये तदन-
वकाशात् । न च त्रितयस्य मिलितस्य साध्यत्वेऽप्रयोजकत्वम्, मिलितत्वेनाऽहेतुत्वात्,
प्रत्येकं माध्यत्वे ज्ञाने-च्छावत्त्वेन साधने सर्गान्तरीयज्ञानादिना सिद्धसाधनमिति वाच्यम्,
मिलितत्वेन साध्यत्वेऽपि कार्यकारणभावत्रयस्य प्रयोजकत्वात् । 'सर्गाद्यकालीनं द्रव्यं ज्ञान-
वत्' कार्यत्वात्, पक्षतावच्छेदककालावच्छेदेन साध्यसिद्धेः-इत्यप्याहुः ।

ज्ञान इच्छा और कृति विशेष्यता सम्बन्ध से साध्य है और कार्य समवाय सम्बन्ध से हेतु है । स्पष्ट है कि समवाय सम्बन्ध कोई भी कार्य द्रव्य मे ही होता है । और जो कार्य जिस द्रव्य मे होता है उस द्रव्य मे उस कार्य के उपादान भूत द्रव्य का ज्ञान और उस के उपादान भूत द्रव्य मे उस कार्य की विकीर्षा और उस कार्य के उपादानभूत द्रव्य को विषय करनेवाली उस कार्य की विधायिका कृति विशेष्यता सम्बन्ध से रहती है । इस अनुमान मे अशत सिद्धसाधन की प्रसक्ति प्रतीत होती है क्योंकि पक्ष के अन्तर्गत आनेवाले कपालादि द्रव्यो मे घट के उत्पादक ज्ञान इच्छा और प्रयत्न विशेष्यता सम्बन्ध से सिद्ध है । किन्तु यह अशत सिद्ध साधन इस अनुमान को दूषित नहीं कर सकता, क्योंकि उस मे पक्षतावच्छेदकीभूतद्रव्यत्वावच्छेदेन साध्य की सिद्धि उद्देश्य है । इसलिये पक्षतावच्छेदक से आक्रान्त होने वाले द्रव्यो मे परमाणु और द्व्यणुक भी आते हैं और उन मे क्रम से द्व्यणुक और त्र्यणुक के उत्पादक ज्ञानेच्छाकृति विशेष्यता सम्बन्ध से सिद्ध नहीं है, क्योंकि परमाणु और द्व्यणुक अस्म-
दादि के ज्ञान इच्छा प्रयत्न के विषय नहीं होते हैं । अतः उन मे विशेष्यता सम्बन्ध से ज्ञानेच्छाकृति की सिद्धि ईश्वर के ज्ञानादि द्वारा ही हो सकती है ।

इस अनुमान मे बहिरिन्द्रियग्राह्यत्व को उपाधित्व सभावित है, क्योंकि ज्ञानेच्छाकृतिरूप साध्य विशेष्यतासम्बन्ध से जिन कपालादि द्रव्यो मे सिद्ध हे उन मे बहिरिन्द्रियग्राह्यत्व है । इसलिये वह साध्य का व्यापक है । और कार्यरूप साधन समवाय सम्बन्ध से परमाणु और द्व्यणुकादि मे भी है किन्तु उस मे बहिरिन्द्रियग्राह्यत्व नहीं है इसलिये वह साधन का अव्यापक भी है । किन्तु इस उपाधि से प्रस्तुत अनुमान का विरोध नहीं हो सकता क्योंकि कार्य को यदि ज्ञानेच्छाकृति का व्यभिचारी माना जायगा तो कार्य के प्रति ज्ञानादि की सर्वसम्मत कारणता का लोप हो जायगा । इस अनुकूल तर्क से कार्यात्मक हेतु मे ज्ञानेच्छाकृति रूप साध्य की व्याप्ति का निर्णय उक्त उपाधि के द्वारा श्वरुद्ध नहीं हो सकता क्योंकि अनुकूल तर्क के अभाव मे ही उपाधि-व्यभिचार से हेतु मे साध्य-व्यभिचार की अनुमिति होने से हेतु मे साध्य व्याप्ति के, निर्णय का प्रतिरोध हो कर अनुमिति का श्वरोध होता है जो प्रस्तुत अनुमान मे कार्यसामान्य के प्रति ज्ञानेच्छाकृति के सर्वसम्मत कारणता रूप अनुकूलतर्क के नाते सम्भव नहीं है ।

(मीलित या पृथक् ज्ञानादि की साध्यता पर आक्षेप)

इस अनुमान मे यह शका हो सकती है कि-“ज्ञानेच्छाकृति इन तीनों को मीलितरूप मे साध्य माना जायगा तो अप्रयोजक व दोष होगा अर्थात् कार्यात्मक हेतु तीनों को मीलित रूप मे सिद्ध न कर सकेगा क्योंकि कार्य के प्रति ज्ञानेच्छाकृति को मीलितरूपसे कारणता न मानकर पृथक् पृथक् ही कारणता मानी जाती है । और यदि ज्ञानेच्छाकृति को अलग अलग साध्य माना जाय तो द्रव्य मे विशेष्यता

‘क्षित्यादिकं सकर्तृकं, कार्यत्वात्’ इत्येवाऽनुमानम्, प्रकृतविचारानुकुलविवाद-
विषयत्वेन च क्षित्यादीनामनुगमः, सकर्तृकत्वं च प्रतिनियतकर्तृनिरूपितः संबन्धो व्यवहार-
साक्षिको घटादिदृष्टान्तदृष्टो नित्यवर्गव्यावृत्त इति नानुपपत्तिः-इत्यपि केचित् ।

सम्बन्ध से ज्ञान और इच्छा का साधन करने पर पूर्व सर्ग के योगिज्ञान और इच्छा को लेकर सिद्ध-
साधन हो जायगा । क्योंकि पूर्व सर्ग में सामान्य मनुष्यों को परमाणु और द्व्यणुक का प्रत्यक्षज्ञान
और उन में द्व्यणुक और त्र्यणुक रूप कार्य की चिकीर्षा न होने पर भी योगी को परमाणु और
द्व्यणुक का ज्ञान और उन में द्व्यणुक और त्र्यणुकरूप कार्य की चिकीर्षा योगबल से अवश्य हो सकती हैं ।
इस प्रकार पूर्व सर्ग के योगीज्ञान और योगी की इच्छा को लेकर सिद्धसाधन की प्रसिद्धि होगी ।—”
किन्तु विचार करने पर यह शका उचित नहीं प्रतीत होती है क्योंकि ज्ञानेच्छाकृति को मिलितरूप से
साध्य मानने पर भी अप्रयोजकत्व दोष नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञानेच्छाकृति तीनों में मीलित रूप
से कार्य के प्रति एक कारणता न होने पर भी उन तीनों में कार्य की जो पृथक् पृथक् तीन कारणताएँ
हैं यह ही प्रयोजक हो जायगी । क्योंकि कार्य यदि मीलित तीनों का व्यभिचारी होगा तो भी उक्त
तीनों कारणताओं के लोप की आपत्ति होगी ।

कुछ विद्वान उक्त आपत्ति के भय से प्रकृत अनुमान का अन्य रूप में प्रयोग करते हैं । जैसे सृष्टि के
आरम्भ काल में स्थित द्रव्य विशेष्यता सम्बन्धसे ज्ञानवानु है, क्योंकि उस में समवायसम्बन्ध से कार्य
होता है ।’ इस प्रकार के अनुमान में पूर्वसर्ग के योगीज्ञान के द्वारा सिद्धसाधन की आपत्ति नहीं हो
सकती क्योंकि इस अनुमान में सृष्टि का आरम्भकाल पक्षतावच्छेदक है और तत्कालावच्छेदेन ज्ञान
की सिद्धि उद्देश्य है । पूर्व सर्ग का ज्ञान परमाणु आदि द्रव्यों में सृष्टिके आरम्भकालावच्छेदेन नहीं
रह सकता क्योंकि सृष्टि के आरम्भकाल में पूर्वसर्ग का ज्ञान विद्यमान नहीं होता ।

[क्षित्यादि-पक्षक अनुमान]

कतिपय विद्वान ‘कार्य सकर्तृक कार्यत्वात्-इस प्रकार के अनुमान का प्रयोग न कर ‘क्षित्यादिक
सकर्तृक कार्यत्वात्’ इसी प्रकार के अनुमान का प्रयोग करते हैं । उनके अनुसार-क्षित्यदिकुरादि
अनेक कार्यों का अनुगम, प्रकृत विचार का प्रयोजक जो विवाद, उस विवाद के विषयत्वरूप से हो
जाता है । अत क्षिति आदि तादृशविवादविषयत्वरूप एक अनुगत धर्म के द्वारा पक्ष बन जाते हैं ।
इसलिये क्षितित्व अदिकुरत्वादि धर्मोंके अननुगत होने पर भी उन सभी को पक्ष होने में कोई बाधा
नहीं होती । उन विद्वानोंके अनुसार सकर्तृकत्वरूप साध्य भी कर्तृजन्यत्व’ या कृतिजन्यत्व रूप न होकर
कर्तृनिरूपित सम्बन्धरूप होता है जो कि ‘अमुक कार्य अमुककर्तृमान है’ इस व्यवहार से सिद्ध है, और
नित्य पदार्थों में नहीं रहता क्योंकि नित्यपदार्थों में ‘कर्तृमान’ इस प्रकार का व्यवहार नहीं होता ।
कर्ता का यह सम्बन्ध घट आदि दृष्टान्त में सिद्ध है, क्योंकि ‘घट कर्तृमान-घट कर्तृमान’ इस प्रकार का
व्यवहार सर्वमान्य है । इस प्रकार ‘क्षित्यादिक सकर्तृक’ इस अनुमान से क्षिति अदिकुरादि कार्यों में
कर्ता का निश्चय सम्बन्ध सिद्ध होता है । और वह सम्बन्ध अस्मदादि को कर्ता मानकर नहीं उत्पन्न
हो सकता । क्योंकि ‘क्षित्यादिक अस्मदादिकर्तृक’ यह व्यवहार नहीं होता । अत उक्त अनुमान
द्वारा क्षित्यादि में कर्तृसम्बन्ध की उत्पत्ति ईश्वरद्वारा ही की जा सकती है । फलत उक्त अनुमान
द्वारा क्षित्यादि के कर्ता रूप में ईश्वर की सिद्धि निर्विवाद है ।

त्तिप्रसङ्गात् । 'चेष्टात्वमुपाधि'रिति चेत् ? किं तत् ? 'प्रयत्नजन्यक्रियात्वमि'ति चेत् ? न तत्रैव तस्यैवाऽनुपाधित्वात् । 'हिता-ऽहितप्राप्ति-परिहारफलत्वमि'ति चेत् ? न, विषमक्षणा-ऽहिलङ्घनाद्यव्यापनात् । 'शरीरसमवायिक्रियात्वं तदि'ति चेत् ? न, मृतशरीरक्रियाया अतथात्वात् । 'जीवत' इति चेत् ? न, नेत्रस्पन्दादेरतथात्वात् । 'स्पर्शवद्द्रव्यान्तराऽप्रेरणे सति शरीरक्रियात्वं तत्, शरीरपदोपादानाद् न ज्वलन-पवनादिक्रियाऽतिव्याप्तिरि'ति चेत् ? न, शरीरत्वस्य चेष्टाघटितत्वात् । 'चेष्टात्वं=सामान्यविशेषो, यत उन्नीयते प्रयत्नपूर्विकेयं क्रिये'ति चेत् ? न, क्रियामात्रेण तदुन्नयनात् ।

परमाणुद्वय के संयोग के लिये अपेक्षित है वह संयोग सीधे श्रद्धा से ही उत्पन्न हो जायगा । बीच में कर्म की कोई आवश्यकता न रह जायगी । अत उक्त परमाणु कर्म को सीधे श्रद्धा से जन्य न मानकर प्रयत्न से जन्य मानना आवश्यक है ।

(चेष्टात्व उपाधि की श्रांका)

इस सदर्भ में यह शका हो सकती है कि-प्रकृत अनुमान चेष्टात्वरूप उपाधि से ग्रस्त है क्योंकि चेष्टात्व कर्मत्वरूप साधन से विशिष्ट प्रयत्नजन्यत्व साध्य का व्यापक है क्योंकि प्रयत्नजन्य सभी कर्मों में चेष्टात्व रहता है, और साधन का अव्यापक है क्योंकि कर्मत्वरूप साधन घटादिगत कर्मों में भी रहता है और चेष्टात्व उसमें नहीं रहता । अत चेष्टात्व साधनावच्छिन्नसाध्य का व्यापक और साधन का अव्यापक होने से उपाधि है- । किन्तु चेष्टात्व का निर्वचन न होने के कारण चेष्टात्व को उपाधि कहना ठीक नहीं है । जैसे चेष्टा का अर्थ यदि प्रयत्नजन्यक्रिया किया जायगा तो साध्य और उपाधि एक ही हो जायगा । क्योंकि सृष्टि के आरम्भकाल में उत्पन्न होनेवाले द्रव्यणुक के उत्पादक परमाणुद्वय संयोग के जनक परमाणु कर्म को प्रयत्नजन्य मानने पर फलतः प्रयत्नजन्यक्रियात्व ही साध्य होता है और वही चेष्टात्व है । इसलिए चेष्टात्व अपने ही प्रति उपाधि नहीं हो सकता । साध्य साधन का व्यापक होता है अतः साध्य से अभिन्न होने के कारण चेष्टात्व भी साधन का व्यापक ही होगा । जब कि उपाधि होने के लिये साधन का अव्यापक होना आवश्यक है । यदि यह कहा जाय कि- 'हित की प्राप्ति और अहित के परिहार की उत्पादक क्रिया चेष्टा है । अतः साध्य और चेष्टात्व में भेद हो जाने से चेष्टात्व के उपाधि होने में कोई बाधा नहीं हो सकती ।'-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि विषमक्षण रूप क्रिया और सर्पलङ्घन रूप क्रिया भी चेष्टा है । किन्तु चेष्टा का उक्त प्रकार से निर्वचन करने पर विषमक्षण और सर्पलङ्घन रूप क्रियाएँ चेष्टा न हो सकेंगी, क्योंकि विषमक्षण आदि क्रियाएँ मृत्यु का जनक होने से अहित परिहार की जनक नहीं है । 'शरीर में समवाय सम्बन्ध से रहने वाली क्रिया का नाम चेष्टा है'- इस प्रकार भी चेष्टा का निर्वचन उचित नहीं हो सकता क्योंकि मृत शरीर में किसी स्पर्शवान् वेगवान् द्रव्य के संयोग से उत्पन्न होने वाली क्रिया भी चेष्टा के उक्त निर्वचन की परिधि में आ जाने से वह भी चेष्टा शब्द से व्यवहृत होने लगेगी । 'जीवित शरीर में समवाय सम्बन्ध से रहने वाली क्रिया चेष्टा है'-इस रूप में भी चेष्टा का निर्वचन नहीं हो सकता क्योंकि नेत्र का स्पन्दन और बातव्याधि से हस्तपादादि में होने वाला कम्पन भी शरीरसमवेत क्रियारूप होने से चेष्टा हो जायगी ।

धृतेरपि । 'ब्रह्माण्डादिपतनाभावः पतनप्रतिबन्धरूपप्रयुक्तः, धृतिन्वान्, उन्पतन्पतत्रि-
पतनाभाववन्, तन्पतत्रिगपुक्तनृणादिधृतिमद् वा' । एतेनेन्द्रा-उगिन-यमादिलोकपालप्रतिपादका
आगमा अपि व्याख्याताः, तेषां तद्विष्टानन्देशानामीश्वरवेर्णनेत्र पतनाभाववत्त्वान् । तथा च
धृतिः "एतस्य चाक्षरस्य प्रशामने गार्गी द्यावापृथिवी विश्रुते निष्ठनः" इति । प्रशामनं
दण्डभूतः प्रयत्नः, आवेशमन्-छरीगवन्-छन्नप्रयत्नवचमेऽ, सर्वावेशनिबन्धन एव च सर्वतादा-
त्म्यव्यवहार इति, "आर्त्यवेदं सर्वम्, ब्रह्मवेदं सर्वम्" इत्यादिकम् ।

यदि यह कहा जाय कि-स्पर्शान् अन्य द्रव्य के मयोग के बिना उत्पन्न होने
वाली शरीर की क्रिया चेष्टा है-तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि इस निर्वचन में शरीर पद का
ग्रहण होने से यद्यपि उचलन और पवन आदि की क्रिया में चेष्टात्व का कारण हो जाता है क्योंकि
वह क्रिया उत्पन्नवान् अन्य द्रव्य के मयोग में अनुत्पन्न होने पर भी शरीर समवेत नहीं होतो क्योंकि
उचलन और पवन किमी का शरीर नहीं है, तथापि चेष्टा के इन निर्वचन में शरीर का शरीरत्वेन
निवेश है और शरीरत्व चेष्टाश्रयत्वरूप है । इसलिये चेष्टा के लक्षण में चेष्टा का प्रवेश हो जाने से
आत्माश्रय दोष लगेगा । यदि यह कहा जाय कि-चेष्टाएव एक सामान्यविशेष=परम्परा जाति है,
जिससे 'इय क्रिया प्रयत्नपूर्विका यह क्रिया प्रयत्नजन्य हैं क्योंकि चेष्टारूप है' यह अनुमान होता है' ।
-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि क्रिया में प्रयत्नपूर्वकत्व का अनुमान क्रिया के सामान्य रूप क्रियात्व में भी
हो सकता है । अतः क्रिया में प्रयत्नपूर्वकत्व की अनुमापकता के अचछेदकरूप से भी चेष्टात्व की
निष्ठि मानकर सामान्य विशेष रूप में चेष्टात्व का निर्वचन नहीं हो सकता । आशय यह है कि ईश्वर-
वादी के मत में सभी क्रिया में ईश्वरप्रयत्नपूर्वकत्व होने से क्रियात्व भी प्रयत्नपूर्वकत्व का व्याप्य
हो सकता है । इसलिये क्रियात्व में ही प्रयत्नपूर्वकत्व का अनुमान हो मरने के कारण प्रयत्नपूर्वकत्व
के अनुमापकतावच्छेदक रूप में चेष्टात्व को मान्यता नहीं प्रदान की जा सकती ।

(ब्रह्माण्डधृति-पतनाभावपक्षक अनुमान)

धृतेरपि=धृति से भी ईश्वर का अनुमान होता है । धृति का अर्थ है पतन का अभाव । उस
से होनेवाले अनुमान का प्रयोग इस प्रकार होता है जैसे-ब्रह्माण्ड आदि गुरुद्रव्यों के पतन का अभाव
पतन के किसी प्रतिबन्धक से प्रयुक्त है क्योंकि वह गुरु द्रव्यों के पतन का अभाव रूप है । गुरुद्रव्यों का
जो पतनाभाव होता है वह पतन के किमी प्रतिबन्धक से प्रयुक्त होता है जैसे उड़ने हुए पक्षी के पतन का
अभाव उस पक्षी के प्रयत्नरूप प्रतिबन्धक से प्रयुक्त होता है । एवं उड़ते हुए पक्षी से पकड़े हुए वृणादि के
पतन का अभाव वृण के साथ उस पक्षी के मयोगरूप प्रतिबन्धक में प्रयुक्त है । आशय यह है कि
जिस द्रव्य में गुरुत्व होता है उस का पतन अर्थात् नीचे की ओर गमन अवश्य होता है, यदि स्यान-
विशेष में उस को रोक रखनेवाला कोई पदार्थ न हो । इस रोकनेवाले पदार्थ को ही पतन का
प्रतिबन्धक कहा जाता है जैसे वृक्ष की शाखा में लगे हुए फलों का गुरुत्व होने पर भी पतन नहीं होता
क्योंकि शाखाके साथ फल का मयोग फलको रोक रखता है । वह उस में पतनक्रिया उत्पन्न नहीं होने
देता है । इसी प्रकार जब कोई पक्षी आकाश में उड़ता हुआ होता है तो उस उड़ते हुए पक्षी के शरीर में
भी गुरुत्व है । इसलिये उस गुरुत्व के कारण उस का पतन हो जाना चाहिये किन्तु उस का पतन

इसलिये नहीं होता कि पक्षी का शरीर पक्षी की आत्मा मे विद्यमान प्रयत्न से धारित रहता है । अर्थात् पक्षी की आत्मा का प्रयत्न स्वाश्रयसंयोगसम्बन्ध से अथवा अवच्छेदकता सम्बन्ध से पतन का प्रतिबन्धक होता है । इसीप्रकार आकाश मे उड़ते हुए पक्षी द्वारा चोच मे रखे हुए काण्डखण्ड अथवा फल आदि मे भी गुरुत्व है और गुरुत्व के कारण उस का भी पतन हो जाना चाहिये किन्तु उस का पतन इसलिये नहीं होता कि उन के पतन का कोई न कोई प्रतिबन्धक है । इसी प्रकार ब्रह्माण्डादि द्रव्य भी गुरु है, अतः गुरुत्व के कारण उनका भी अपने स्थान से पतन हो जाना चाहिए किन्तु ऐसा नहीं होता अपि तु वे अपने निश्चित स्थान मे अवस्थित रहते हैं । अतः उन के पतन का भी विरोधी कोई न कोई होना चाहिये । ब्रह्माण्डादि किसी जीव का शरीर नहीं है इसलिये उड़ते हुए पक्षी के शरीर के समान उस का धारण समव नहीं है । किन्तु जैसे उड़ते हुए पक्षी द्वारा पकड़े गये तृणकाण्ड आदि का धारण प्रयत्नशील पक्षी के संयोग से होता है उसी प्रकार ब्रह्माण्ड आदि का भी धारण किसी प्रयत्नशील के संयोग से ही मानना होगा । वह प्रयत्नशील कोई जीव नहीं हो सकता क्योंकि जीव मे प्रयत्न का उदय जीवके शरीर होने पर ही होता है और ब्रह्माण्ड तो जीव के सशरीर होने के पूर्व भी रहता है । अतः एव उसे किसी ऐसे ही पुरुष के संयोग से धारित मानना होगा जो पुरुष शरीर के बिना भी प्रयत्नवान् हो सके । इस प्रकार जिस के प्रयत्न से ब्रह्माण्ड आदि का पतन नहीं हो पाता वह ईश्वर से अन्य कोई नहीं हो सकता ।

(इन्द्रादि देवताओं से सिद्धसाधनता की आशंका)

आगमो-पुराणादिशास्त्रो मे इन्द्र, अग्नि, यम आदि देवताओं को लोकपाल कहा गया है । अर्थात् उन्हें भिन्न भिन्न लोक का धारक बताया गया है । ईश्वर को ब्रह्माण्डादि का धारक मानने पर यह समस्या ऊठती है कि- जिन लोको का धारक इन्द्रादि देवताओं को बताया गया है उन का धारण भी ईश्वर से ही हो जायगा । फिर उन लोको के धारणार्थ इन्द्रादि देवताओं की कल्पना अनावश्यक है, अथवा इस प्रकार की समस्या हो सकती है कि आगमो के अनुसार इन्द्रादि देवताओं के द्वारा ही सपूर्ण लोक का धारण होने से उनके सामूहिक प्रयत्न से ब्रह्माण्ड का भी धारण हो सकने के कारण ब्रह्माण्ड आदि के धारण के निमित्त ईश्वर की कल्पना अनावश्यक है । किन्तु इन समस्याओं का समाधान अत्यन्त सरल है । और वह यह है कि इन्द्रादि देवताओं से धारण किये गये लोको का भी धारक ईश्वर ही है । इन्द्रादि मे उन लोको के धारण करने की जो बात कही गई है वह भी उन-देवताओं मे ईश्वर के आवेश पर निर्भर हैं । अभिप्राय यह है कि ईश्वर ही इन्द्रादि शरीर मे अन्विष्ट हो कर समस्त लोको का धारक होता है । यदि ईश्वर का अस्तित्व न हो तो इन्द्रादि नो उन उन लोको के धारण मे उसी प्रकार समर्थ नहीं होता ।

वेद भी ईश्वर को ही धुलोक पृथ्वीलोक आदि का धारक बताता है । जैसे एतस्य च अक्षरस्य प्रशासने गार्गी छावापृथिवी विधृते तिष्ठत ।' इस वेद वाक्य मे गार्गी नामक महिला को सम्बोधित कर यह कहा गया है कि कभी भी अपने स्वरूप से च्युत न होनेवाले परमेश्वर के प्रशासन मे ही धुलोक और पृथ्वी लोक अपने स्थल से पतित न होते हुए स्थित है । इस मे प्रशासन शब्द का अर्थ धारण करनेवाला प्रयत्न है । इस प्रकार वेद के अनुसार समस्त लोक ईश्वर के प्रयत्न से ही धारित है यह सिद्ध होता है । अभी जो यह बात कही गई कि इन्द्रादि देवता मे ईश्वर का आवेश होने से उन मे लोकधारकत्व माना जाता है । उस मे आवेश का अर्थ इन्द्रादि शरीर के द्वारा प्रयत्नवान्

आदिना नाशादपि, 'ब्रह्माण्डनाशः प्रयत्नजन्यः, नाशत्वात्, पाठ्यमानपटनाशवद् इति ।

कहना सङ्गत नहीं प्रतीत होता किन्तु कथन का यह आशय है कि ईश्वर के प्रयत्न में इन्द्रादि शरीर में लोकधारक व्यापार का उदय होता है और उस व्यापार से लोकोत्त धारण होता है । उस के अनुसार इन्द्रादि में ईश्वर का आविष्ट होने का अर्थ है इन्द्रादि के शरीर को अपने प्रयत्न में सक्रिय बनाना ।

ईश्वर का आवेश केवल इन्द्रादि देवताओं में ही नहीं होता अपितु संपूर्ण पदार्थों में होता है । इसीलिये ईश्वर में संपूर्ण पदार्थों के तादात्म्य का अथवा संपूर्ण पदार्थों में ईश्वर के तादात्म्य का व्यवहार होता है । जैसा कि 'आत्मवेद सर्व'—यह सब कुछ आत्मा ही है । 'ब्रह्मवेद सर्व'—यह संपूर्ण जगत् ब्रह्मस्वरूप ही है इत्यादि शास्त्रवचनों से स्पष्ट है । अग्निप्राय यह है कि जैसे शरीर में आत्म-प्रयत्न से क्रिया का उदय होने के कारण शरीर को आत्मा में आविष्ट मानकर शरीर और आत्मा में 'स्यूलोऽहं करोमि' इत्यादि सम्बन्ध से तादात्म्यरूप व्यवहार होता है । उसी प्रकार ईश्वर के प्रयत्न से संपूर्ण जगत् में अवस्थिति रूप क्रिया का उदय होने से संपूर्ण जगत् में ईश्वर का आवेश होता है और उस से 'ब्रह्मवेदं सर्वं' इस प्रकार संपूर्ण जगत् में ईश्वर के तादात्म्य का व्यवहार होता है ।

(ब्रह्माण्डप्रलय से ईश्वर की सिद्धि का अनुमान)

'कार्यायोजनवृत्त्यादे'-इस पूर्व चर्चित कारिका में घृति' शब्द के नाय 'आदि' शब्द पठित है । उस आदि शब्द से नाशरूप अर्थ की सूचना होती है । इसलिये इस कारिका से यह भी ज्ञात होता है कि नाश के कर्त्तरूप में भी ईश्वर की प्रतीति होती है । जैसे घट पट आदि का नाश तो सामान्य मनुष्यों के प्रयत्न से भी हो जाता है । किन्तु ब्रह्माण्ड जिस में अनेक विशाल लोक आश्रित हैं उस का नाश भी शान्त्रों में वर्णित है, वह नाश सामान्य मनुष्य के प्रयत्न से नहीं हो सकता, क्योंकि इतने बड़े ब्रह्माण्ड की रचना की विधि जैसे सामान्य मनुष्य को ज्ञात नहीं होती उसी प्रकार उस के नाश की विधि भी सामान्य मनुष्य को ज्ञात नहीं हो सकती इसलिये ब्रह्माण्ड के नाश के लिये प्रयत्नशील होने, का स्वप्न भी वह नहीं देस सकता । अतः उस ब्रह्माण्ड का नाश जिस के प्रयत्न से हो सकता है वह ईश्वर से अतिरिक्त कोई नहीं हो सकता । ब्रह्माण्डनाश द्वारा होने वाले अनुमान का प्रयोग इस प्रकार होता है कि 'ब्रह्माण्डनाश प्रयत्न से जन्य है क्योंकि वह नाश है । जो भी नाश होता है वह प्रयत्न से जन्य होता है । जैसे पट के टुकड़े करने पर होनेवाला पट का नाश ।' इस अनुमान में पक्षासिद्धि की शंका नहीं की जा सकती क्योंकि ब्रह्माण्ड का नाश शास्त्रों में वर्णित है । अथवा 'ब्रह्माण्डम् नाशप्रतियोगी, जन्यभावत्वान्'—ब्रह्माण्ड भी नष्ट होता है क्योंकि वह जन्य भाव है, जो भी जन्य भाव होता है वह नष्ट होता है—जैसे घटपटादि' । इस अनुमान से भी ब्रह्माण्ड का नाश सिद्ध है । अतः एव पक्षासिद्धि नहीं हो सकती । शंका—'पट समूह के ऊपर जलता हुआ अङ्गारा पड जाने पर पट समूह का नाश हो जाता है, समुद्र में तूफान या भूकंप आने पर सहस्रों भवन आदि का नाश हो जाता है । यह नाश किसी प्रयत्न से नहीं होता यह स्पष्ट है । इसलिये इस प्रकार के नाशों में नाशत्व प्रयत्नजन्यत्व का व्यभिचारी हो जाता है । अतः नाशत्व हेतु से ब्रह्माण्ड नाश में प्रयत्न जन्यत्व का अनुमान अशक्य है ।"—इस प्रकार की शंका नहीं की जा सकती क्योंकि ईश्वरवादी ऐसे नाशों को भी ईश्वर प्रयत्न से ही सम्पन्न मानते हैं । अतः ऐसे नाश भी पक्षतुल्य होते हैं । अतः एव उनके द्वारा नाशत्व को प्रयत्नजन्यत्व का व्यभिचारी नहीं कहा जा सकता ।

पदादपि । पद्यते गम्यतेऽनेनेति पदं=व्यवहारः, ततः 'घटादिव्यवहारः स्वतन्त्र-
पुरुषप्रयोज्यः, व्यवहारत्वात् आधुनिककल्पितलिप्यादिव्यवहारवत्' इत्यनुमानात्, न च पूर्व-
पूर्वकुलालादिनैवाऽन्यथासिद्धिः, प्रलयेन तद्विच्छेदात् ।

[व्यवहार प्रवर्तक रूप मे ईश्वरसिद्धि]

पद से भी ईश्वर का अनुमान होता है । पद शब्द की व्युत्पत्ति है 'पद्यते=गम्यते-ज्ञायते
अनेनेति पदम्' । अर्थात् जिस से पदार्थ ज्ञात हो उस का नाम है पद । इस व्युत्पत्ति के अनुसार पद
शब्द का अर्थ है व्यवहार । और व्यवहार का अर्थ है तद् तद् अर्थों मे परम्परा से प्रयुक्त होनेवाला
तद् तद् शब्द, जैसे घटरूप अर्थ मे सुदीर्घ परंपरा से प्रयुक्त होनेवाला घट शब्द एव पद रूप अर्थ
मे सुदीर्घ परंपरा से प्रयुक्त होनेवाला पद शब्द आदि । इस व्यवहार के द्वारा जो ईश्वरानुमान
अभिमत है उस का प्रयोग इस प्रकार होता है—“घट आदि अर्थों मे प्रयुक्त होनेवाला घट आदि शब्द-
रूप व्यवहार किसी स्वतन्त्र पुरुष से प्रवर्तित हुआ है क्योंकि वह व्यवहार है । जो भी व्यवहार होता है
वह सब किसी स्वतन्त्र पुरुष से प्रवर्तित होता है । जैसे आधुनिक मनुष्यों द्वारा क-ख प्रादि वर्णों के
लिये कल्पित लिपि” ।

आशय यह है कि जैसे क-ख आदि वर्णों के लिये विशेष प्रकार की लिपि का व्यवहार किसी
आधुनिक स्वतन्त्र पुरुष के द्वारा प्रचारित होता है उस प्रकार घट आदि अर्थों मे घट आदि शब्दों का
प्रयोगरूप व्यवहार भी किसी स्वतन्त्र पुरुष के द्वारा प्रवर्तित होना चाहिये । और वह पुरुष कोई
आधुनिक नहीं हो सकता, क्योंकि यह व्यवहार अनादिकाल से चल रहा है । अतः इम अनादिकाल से
प्रवृत्त व्यवहार के आरंभ मे जो पुरुष रहा हो वह ही उस का प्रवर्तक हो सकता है । आधुनिक
पुरुष तो घट आदि अर्थों मे घट आदि शब्द का प्रयोग अपने पूर्ववर्ती पुरुषों से भीखकर करते हैं ।
वह उस के स्वतन्त्र प्रवर्तक नहीं होते हैं । उस का स्वतन्त्र प्रवर्तक वही कहा जायगा जिस को घट
आदि अर्थों मे घट आदि शब्द के प्रयोग करने की शिक्षा लेने की अपेक्षा नहीं होती किन्तु वह स्वयं
निर्धारित करता है कि घट आदि अर्थों को बताने के लिये घट आदि शब्दों का प्रयोग होना चाहिये ।

(कुलालादि से ही अन्यथासिद्धि की आशका)

इस सदर्भ मे यह शका हो सकती है कि—‘जो जिस वस्तु को बनाता है वही इस वस्तु का नाम
निर्धारित करता है । जैसे आधुनिक यन्त्रादि को बनानेवाला मनुष्य उस का कोई नाम निश्चित
करता है । उसी प्रकार घट आदि वस्तुओं को निर्माण करनेवाला मनुष्य ही उन के घट आदि नामों
को निर्धारित करता है इस प्रकार घट का निर्माण करनेवाला प्रथम कुम्हार ही घट व्यवहार का
और पद का निर्माण करनेवाला प्रथम जुलाहा ही पद व्यवहार का मूल प्रवर्तक है । इस प्रकार
कुलाल तन्तुवाय इत्यादि आधुनिक मनुष्यों द्वारा ही घटपटादि व्यवहार का प्रवर्तन समभव होने से
उस के मूल प्रवर्तक के रूप मे ईश्वर की कल्पना नहीं हो सकती’ । किन्तु यह शका उचित नहीं है
क्योंकि शास्त्रों मे सृष्टि के निर्माण और प्रलय दोनों की चर्चा है । और अनुमान से भी सृष्टि का
प्रलय के बाद होना सिद्ध है । जैसे ‘वर्तमान स्थूलद्रव्यात्मक जगत् नश्यन्तानशून्यं उपादानकारणं
उत्पन्नम्, स्थूलद्रव्यत्वात् प्रदीप्तज्वालावत्’ । इस से यह सिद्ध होता है कि प्रलय के बाद नई सृष्टि
का निर्माण होता है । अतः एव उस मे घटपद आदि की प्रथम रचना आधुनिक कुलालादि से

प्रत्ययतः=प्रमायाः, 'वेदजन्यप्रमा वस्तुयथार्थवाक्यार्थज्ञानजन्या, शाब्दप्रमान्वात्, आधुनिकवाक्यजशाब्दप्रमावत् ।'

श्रुतेरपि । वेदोऽगमारिपुरुषप्रणीतः, वेदत्वात्, उति व्यतिरेकिणः । न च परमते साध्याऽप्रमिद्विः, 'आत्मत्वमंगंमारिवृत्ति, जातिन्वात्' इत्यनुमानेन पूर्वं माध्यमाधनात् ।

समव नहीं है क्योंकि आधुनिक कुलालादि को घट आदि का निर्माण करने के लिये उन के निर्माण की विधि दूसरे से सीखनी होती है । अतः सृष्टि के आरम्भ में घट आदि का प्रथम निर्माण करनेवाला वही पुरुष हो सकता है जिस को उस का निर्माण करने के लिये किसी दूसरे से शिक्षा लेने की आवश्यकता न हो । ऐसा पुरुष ईश्वर ही हो सकता है । इसलिये ईश्वर ही घट आदि का प्रथम निर्माता होने से घट आदि व्यवहार का मूल प्रवर्तक हो सकता है ।

[वेद के प्रमात्मक ज्ञान से वक्ता ईश्वर की सिद्धि]

प्रत्ययतः=प्रत्यय से भी ईश्वर का अनुमान हो सकता है । प्रत्यय का अर्थ है प्रमा अर्थात् यथार्थ ज्ञान-इस से होनेवाले अनुमान का प्रयोग इस प्रकार होता है जैसे-वेद से उत्पन्न होनेवाली प्रमा वक्ता के यथार्थ वाक्यार्थज्ञान से उत्पन्न होती है । क्योंकि वह शब्द से उत्पन्न होनेवाली प्रमा है । जो प्रमा शब्द से उत्पन्न होनी है वह वक्ता के यथार्थ वाक्यार्थज्ञान में ही उत्पन्न होती है । जैसे आधुनिकवाक्य से उत्पन्न होनेवाली प्रमा । आशय यह है कि मनुष्य को जब कोई ज्ञान उत्पन्न होता है तब उस ज्ञान का सङ्क्रमण करने के लिए अर्थात् उन ज्ञान को दूसरे मनुष्य तक पहुंचाने के लिये वह वाक्य का प्रयोग करता है और उस वाक्य से दूसरे को उसी प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है जिस प्रकार के ज्ञान का सङ्क्रमण करने के लिये वक्ता ने वाक्य प्रयोग किया हो । यदि वक्ता का ज्ञान अयथार्थ होता है तो उस ज्ञान का सङ्क्रमण करने के लिये प्रयुक्त होनेवाले वाक्य से उत्पन्न होनेवाला ज्ञान भी अयथार्थ होता है । और यदि वक्ता का ज्ञान यथार्थ होता है तो उस के वाक्य से श्रोता को उत्पन्न होनेवाला ज्ञान यथार्थ होता है । इस प्रकार वाक्य से यथार्थज्ञान का जन्म वक्ता के यथार्थ वाक्यार्थ-ज्ञानपर निर्भर है । वेद भी वाक्यस्वरूप है । अतः एव उस से उत्पन्न होनेवाला ज्ञान यथार्थ तनी हो सकता है जब वेदवक्ता को वेदार्थ का यथार्थ ज्ञान हो । यतः वेद से होनेवाला ज्ञान यथार्थ ज्ञान माना जाता है अतः यह मानना आवश्यक है कि वेद वक्ता को वेदार्थ का यथार्थ ज्ञान है । वह यथार्थज्ञान आधुनिक वक्ता को नहीं हो सकता । क्योंकि आधुनिक वक्ता को जो ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाणों से ही होता है और स्वगं कामो यजेत' इत्यादि वेदवाक्यों के अर्थ ज्ञान को प्रत्यक्ष अनुमान आदि से नहीं उत्पन्न किया जा सकता । अतः यह मानना आवश्यक है कि वेद का वक्ता कोई अंसा पुरुष है जिसे प्रत्यक्ष अनुमान आदि साधनों के बिना ही वेदार्थ का यथार्थज्ञान हो जाता है । इस प्रकार जिस पुरुष के वेदार्थ विषयक यथार्थज्ञान द्वारा वेद से होने वाली यथार्थ वृद्धि का उदय हो सकता है वह पुरुष ईश्वर से अन्य नहीं हो सकता ।

[वेद किसी अस्सारी पुरुष से जन्म है]

श्रुति=वेद से भी ईश्वर का अनुमान होता है । और वह अनुमान व्यतिरेकी होता है । उस का प्रयोग इस प्रकार होता है-जैसे 'वेद अससारी पुरुष द्वारा रचित है, क्योंकि वह वेद है । जो अससारी पुरुष से रचित नहीं होता वह वेद नहीं होता-जैसे 'आधुनिक काव्यादि ।'-इस अनुमान में यह शका हो सकती है कि-'अससारी पुरुष की सत्ता में कोई प्रमाण न होने से 'अससारी पुरुष से रचित होना'

वाक्यादपि । वेदः पौरुषेयः, वाक्यत्वात्, भारतवत् इत्यन्वयिनः ।

सख्याविशेषः—द्व्यणुकपरिमाणजनिका संख्या, ततोऽपि । 'इयं संख्या, अपेक्षाबुद्धिजन्या, एकत्वान्यसंख्यात्वात्,' इत्यस्मदाद्यपेक्षाबुद्धयजन्यत्वादतिरिक्तापेक्षाबुद्धिसिद्धौ तदाश्रयतयेश्वरसिद्धेः । न चाऽसिद्धिः, 'द्व्यणुकपरिमाणं संख्याजन्यम्, जन्यपरिमाणत्वात्, घटादिपरिमाणवत्' । न वा दृष्टान्तासिद्धिः, द्वि-कपालादिपरिमाणत्वात् त्रिकपालादिघटपरिमाणोत्कर्षादिति दिग् ।

रूप साध्य अप्रसिद्ध है ।—किन्तु विचार करने से यह शङ्का उचित नहीं प्रतीत होती है क्योंकि अससारी पुरुष अनुमान प्रमाण से सिद्ध हैं । जैसे—'आत्मत्व अससारी मे विद्यमान है, क्योंकि वह जाति है । जो भी जाति होती है वह अससारी मे विद्यमान होती है जैसे घटत्व पटत्व आदि जाति ।' आशय यह है कि ससार का अर्थ है विषयाज्ञान या विषयाज्ञानजन्यघासना अथवा शुभाशुभ कर्मों का बन्ध । यह ससार चेतनगत होने से घटपटादि मे नहीं रह सकता । अत एव घटपटादि अससारी कहा जाता है । घटत्व पटत्व जाति अससारी घट आदि मे रहती है । तो जैसे घटत्व पटत्व जाति होने से अससारी मे विद्यमान होती है वैसे आत्मत्व-पुरुषत्व को भी जाति होने के कारण अससारी मे विद्यमान होना चाहिये । और यह तभी हो सकता है जब किसी पुरुष को अससारी माना जाय । क्योंकि आत्मत्व पुरुष का ही धर्म है, अससारी घटपटादि का धर्म नहीं है । इस अनुमान से अससारी पुरुष सिद्ध है । अतः साध्याऽप्रसिद्धि की शङ्का नहीं हो सकती है ।

(वाक्य पक्षक अनुमान)

वाक्य से भी ईश्वर का अनुमान होता है और वह अनुमान अन्वयी होता है । जैसे, वेद पुरुष से रचित है क्योंकि वह वाक्य है । जो भी वाक्य होता है वह पुरुष से रचित होता है जैसे महाभारत-रामायण आदि । इस अनुमान मे वाक्यत्व हेतु है । इसलिये उसे समझ लेना आवश्यक है अन्यथा उस मे इस आधार पर इस प्रकार के व्यभिचार की शङ्का हो सकती है कि कोई ऐसा भी वाक्य हो सकता है जो पुरुष से रचित नहीं होता । जिज्ञासा होती है कि वाक्य का ऐसा क्या अर्थ है कि जिस से पुरुष से अरचित वाक्य की समावना न हो । उत्तर यह है कि वाक्य ऐसे पदों के समूह को कहा जाता है जो पद परस्पर मे साकाङ्क्ष हो, एकदूसरे से आसन्न हो, योग्यार्थक हो और किसी विशिष्ट अर्थ का बोध कराने की इच्छा से प्रयुक्त हो । तो इसप्रकार वाक्य लक्षण के गर्भ मे वाक्यार्थ बोधन की इच्छा के प्रविष्ट होने से बिना पुरुष के कोई वाक्य नहीं हो सकता । क्योंकि विशिष्टार्थ बोधन की इच्छा पुरुष मे ही समभव है और उस के बिना वाक्य की निष्पत्ति अशक्य है ।

(द्व्यणुकपरिमाणोत्पादकसंख्याजनक अपेक्षाबुद्धि से ईश्वरसिद्धि)

सख्याविशेष से भी ईश्वर का अनुमान होता है और वह विशेष सख्या हैं द्व्यणुक में परिमाण को उत्पन्न करनेवाली परमाणुगत द्वित्व सख्या । उस सख्या से होनेवाला अनुमान का प्रयोग इसप्रकार होता है जैसे "द्व्यणुक परिमाण की उत्पादिका परमाणुगत द्वित्वसख्या अपेक्षाबुद्धि से जन्य है,

क्योंकि वह एकत्व में निम्न सत्या है। एकत्व से निम्न जो भी सत्या होती है वे मनी अपेक्षावृद्धि में जन्य होती है जैसे दो घटों में रहने वाली द्वित्व सत्या 'अयमेक घट. अयमेक घट' इस अपेक्षावृद्धि में उत्पन्न होती है।" इस अनुमान में यह मिथ्य होता है कि परमाणुओं में भी 'अयमेक परमाणु अयमेकः परमाणु' इन प्रकार की अपेक्षावृद्धि होती है और उस से परमाणु में उत्पन्न होने वाला द्वित्व द्व्यणुक परिमाण को उत्पन्न करता है। परमाणुओं में होने वाली यह अपेक्षावृद्धि जीवों में संभव नहीं है क्योंकि जीवों को परमाणुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि अनुमान आदि में परमाणुओं में अपेक्षावृद्धि की कल्पना की जाय तो वह भी सृष्टि के आरम्भकाल में संभव नहीं है। क्योंकि सृष्टि के आरम्भकाल में जो द्व्यणुक उत्पन्न होगा उनमें परिमाण उत्पन्न करने के लिये उन समय परमाणु में द्वित्व की आवश्यकता होगी और उसकी उत्पत्ति के लिये उनी समय परमाणुओं में अपेक्षावृद्धि अपेक्षित है। और उन समय जीवों के शरीर न होने में जीवों में वृद्धि की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। इसलिये परमाणुओं में ईश्वर की ही अपेक्षावृद्धि माननी होगी। ईश्वर के बिना परमाणुओं में अपेक्षावृद्धि न होने से उन में द्वित्व की उत्पत्ति हो सकेगी और द्वित्व के अभाव में द्व्यणुक में परिमाण न उत्पन्न हो सकेगा।

[द्व्यणुकपरिमाण में संख्याजन्यत्व पर आशंका]

इस अनुमान में यह शङ्का हो सकती है—'द्व्यणुकपरिमाण के सत्या के जन्यत्व में कोई प्रमाण न होने से द्व्यणुकपरिमाणजनक परमाणुगतद्वित्व सत्या रूप पक्ष असिद्ध है'—किन्तु यह ठीक नहीं है। क्योंकि अनुमान में उक्त सत्या सिद्ध है जैसे 'द्व्यणुक का परिमाण सख्याजन्य है, क्योंकि वह जन्यपरिमाण है। जो जन्य परिमाण होता है वह संख्या में जन्य होता है जैसे घटादि का परिमाण। यदि यह कहा जाय—'इस अनुमान में दृष्टान्त असिद्ध है क्योंकि घट आदि का परिमाण कपाल आदि के परिमाण से उत्पन्न होने के कारण सत्याजन्य नहीं होता—' तो यह ठीक नहीं है क्योंकि परिमाणजन्य परिमाण को भी सख्याजन्य मानना आवश्यक है। अन्यथा समान परिमाणवाले दो कपालों से उत्पन्न होने वाले घट के परिमाण में समान परिमाण वाले तीन कपालों से उत्पन्न होने वाले घट-का परिमाण अधिक न हो सकेगा। क्योंकि दोनों घटों के परिमाण को उत्पन्न करने वाले कपाल परिमाण समान ही है। और जब परिमाण को सख्याजन्य माना जायगा तो पूर्वघट का परिमाण कपालगत द्वित्व संख्या से उत्पन्न होगा और दूसरा घट कपालगत त्रित्व सत्या में उत्पन्न होगा। त्रित्व सत्या द्वित्व संख्या से बड़ी होती है। इसलिये त्रित्व संख्या से उत्पन्न होनेवाले द्वितीयघट के परिमाण का द्वित्वसंख्या से उत्पन्न होनेवाले पूर्वघट के परिमाण की अपेक्षा अधिक होना युक्तिमङ्गल हो सकता है।

इस प्रसङ्ग में यह शङ्का हो सकती है—'द्व्यणुकपरिमाण संख्याजन्यम्' इस अनुमान में पक्ष असिद्ध है क्योंकि द्व्यणुक के परिमाण होने में कोई प्रमाण नहीं है। परन्तु किञ्चित् विचार करने से यह शङ्का निरस्त हो जाती है क्योंकि द्व्यणुक में परिमाण और उस परिमाण में जन्यता दोनों ही अनुमान प्रमाण से सिद्ध हैं जैसे 'द्व्यणुकं परिमाणवत् द्रव्यत्वात्' और द्व्यणुकपरिमाण जन्य जन्यद्रव्य-परिमाणत्वात्। द्व्यणुक में जन्यद्रव्यत्व के असिद्धि की शङ्का नहीं की जा सकती क्योंकि 'द्व्यणुक जन्यद्रव्यं सावयवत्वात्' इस अनुमान से जन्यद्रव्यत्व सिद्ध है। द्व्यणुक में सावयवत्व की असिद्धि की भी शङ्का नहीं की जा सकती क्योंकि वह भी 'द्व्यणुकं सावयव प्रत्यक्षद्रव्याश्रयत्वात् कपालादिवत्' इत्यादि अनुमान से सिद्ध है।

अथवा, कार्य=तात्पर्यं वेदे यस्य तत् , स एवेश्वरः । आयोजनं सद्व्याख्या, 'वेदाः केन-
चिद् व्याख्याताः, महाजनपरिगृहीतवाक्यत्वात्' । अव्याख्यातत्वे तदर्थानवगमेऽननुष्ठानापत्तेः,
एकदेशदर्शिनोऽस्मदादेश्च व्याख्यायामविश्वासः, इति तद्व्याख्ययेश्वरमिद्धिः । धृतिधारणं मेधा-
ख्यज्ञानम्, आदिपदार्थोऽनुष्ठानम् ततोऽपि । 'वेदा वेदविषयकजन्यधारणान्यधारणाविषयाः,
धृतिवाक्यत्वात्, लौकिकवाक्यवत् ; यागादिकं यागादिविषयकजन्यज्ञानान्यज्ञानवदनुष्ठितम्,
अनुष्ठितत्वात् गमनवत्' इति प्रयोगः । पदं प्रणवेश्वरादिपदम्, तत्सार्थक्यात् ग्वतन्त्रोच्चारयित्-
शक्तं श्रुत्यादिस्थाऽहंपदाद् वा । न चेश्वरादिपदस्य स्वपरता,

“सर्वज्ञता तृप्तिरनादिवोधः स्वतन्त्रता नित्यमनुप्रशक्तिः ।

अनन्तशक्तिश्च विभोर्विधिज्ञाः षडन्तरङ्गाणि महेश्वरस्य ॥ १ ॥

इत्यादिवाक्यशेषेण 'ईश्वरमुपासीत' इत्यादिविधिस्थेश्वरादिपदशक्तिग्रहात्, यथा यवादि-
पदस्य “वमन्ते सर्वसस्यानां०” इत्यादिवाक्यशेषाच्छक्तिग्रहेण न कङ्ग्वादिपरता ।

['कार्यायोजन०' कारिका की अन्य प्रकार से योजना]

कार्यायोजन० इत्यादि कारिका से ईश्वर अनुमान करने का दूसरा भी प्रकार सूचित होता है जैसे कार्य का अर्थ है तात्पर्य । उससे ईश्वर का अनुमान इस रूप से हो सकता है- 'वेद' सता-
त्पर्यक. (अर्थात् अर्थविशेषबोधनेच्छाप्रयुक्तः, अर्थविशेषबोधकशब्दत्वात् आधुनिकशब्दवत् ।' इस अनुमान से वेद का अर्थविशेष मे तात्पर्य सिद्ध होता है । तात्पर्य इच्छारूप होता है अत एव वह किसी आश्रय के बिना नहीं रह सकता । अतः उस का कोई आश्रय मानना आवश्यक है । जीव उस तात्पर्य का आश्रय नहीं हो सकता क्योंकि वह वेद का आद्य वक्ता नहीं है । जिस शब्द का आद्यवक्ता होता है वह शब्द उसी के तात्पर्य से प्रयुक्त होता है अतः उस तात्पर्य के आश्रय रूप मे ईश्वर का स्वीकार आवश्यक है ।

[वेद की यथार्थव्याख्या ईश्वर प्रयुक्त है]

आयोजन का अर्थ है यथार्थव्याख्या । उस से भी ईश्वरानुमान होता है । जैसे वेद किसी पुरुष से व्याख्यात है क्योंकि वह महाजन से परिगृहीत वाक्य है । व्याख्यात होने का अर्थ है सुगम वाक्यो से अर्थ का बोधन होना या अर्थ का बोधिन होना । और महाजनपरिगृहीत होने का अर्थ है महाजनो द्वारा पढा जाना, अर्थ ज्ञान प्राप्त करना, और ज्ञात अर्थ का अनुष्ठान या वर्णन करना । महाजन का अर्थ है सत् और असत् की परीक्षा कर के सत् का ग्रहण और असत् का परित्याग करने की प्रवृत्ति से सपन्न होना । यदि वेदो की व्याख्या न होती तो वेदार्थ का ज्ञान न होता और वेदार्थ के

[१] “पिताऽहमस्य जगतो माता धाता पितामहः” [म. गी ६।१७] इत्यादौ । [२] ‘पडाहुरङ्गानि’ इत्यन्यत्र ग्रन्थे पाठ । [३] ‘जायते पत्रशातनम्, मोदमानाश्च तिष्ठन्ति, यवा कणीशशालिन’ इति शेष पादत्रयम् । आदिना ‘वराहं गावोऽनुधावन्ति’ इत्यादि ।

ज्ञान के अभाव में वेद के अनुसार कर्मा का अनुष्ठान आदि का प्रचलन न होता। अतः वेदार्थ का अनुष्ठान, वेदार्थ का ज्ञान और वेदों का अध्ययन महाजनों द्वारा होता है अतः किसी वेदार्थज्ञ के द्वारा उस की व्याख्या मानना आवश्यक है। यह व्याख्या किसी जीव द्वारा संपन्न नहीं हो सकती है क्योंकि वह अल्पज्ञ होता है और वेदार्थ अत्यन्त विस्तृत और व्यापक है। अतः एव अनेक अर्थों में गणित वाक्य की अल्पज्ञ द्वारा की जाने वाली व्याख्या में महाजनों को विश्वास नहीं पड़ता। इसलिये वेदों का व्याख्याता ऐमें ही पुरुष को मानना होगा जो संपूर्ण वेदार्थ को बिना किसी साधन के सहारे जानता हो। ऐसा पुरुष परमेश्वर में अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं हो सकता।

(वेदविषयक विशिष्टज्ञानरूप धृति से अनुमान)

धृति का अर्थ है-धारण, धारण का अर्थ है विशेष प्रकार का ज्ञान। जिसे मेधा शब्द से व्यवहृत किया जाता है। और धृत्यादि में आदि शब्द का अर्थ है अनुष्ठान। इस विशिष्ट ज्ञानात्मक धृति और अनुष्ठान में भी ईश्वर का अनुमान होता है, जैसे धृतिमूलक अनुमान का प्रयोग हम रूप में किया जा सकता है-वेद वेदविषयक जन्यधृति, से अन्य धृति का विषय है क्योंकि धृति का विषयभूत वाक्य है। जो भी धृति का विषयभूत वाक्य होता है वह सब वेदविषयक जन्यधृति से अन्यधृति विषयक होता है जैसे लौकिकवाक्य महाभारत रामायण प्रभृति। आशय यह है कि लौकिक वाक्य की धृति वेदविषयकधृति में अन्य है, क्योंकि वह जन्य धृति होते हुए भी वेदविषयक नहीं है। उसी प्रकार वेद जिन धृति का विषय है उसे भी वेदविषयकधृति से अन्य होना चाहिये और वह धृति वेदविषयक होती है अतः वेदविषयकधृति से अन्य धृति उन्नी दशा में हो सकती है जब उसे नित्य माना जाय। इस प्रकार यह भी सिद्ध होता है कि वेदविषयक नित्यज्ञान जो वेद को विषय करता है वह नित्यज्ञान जीव को हो नहीं सकता क्योंकि जीव में ज्ञान का सम्बन्ध साधनों द्वारा ही संपन्न होता है अतः उस ज्ञान के आश्रय रूप में ईश्वर को स्वीकार करना आवश्यक है।

(यागानुष्ठान से अनुमान)

अनुष्ठान से तीसरा अनुमान का प्रयोग इस प्रकार हो सकता है जैसे याग=यागकर्म=याग-विषयककर्म जन्यज्ञान से अन्य ज्ञानवाले पुरुषों से अनुष्ठित हुआ है। क्योंकि वह अनुष्ठित होता है। जो अनुष्ठित होता है वह सब यागादि जन्यविषयक ज्ञान से अन्य ज्ञानवाले पुरुषों से अनुष्ठित होता है जैसे गमनभोजनादि। आशय यह है गमनभोजनादि 'अस्मानिः गन्तव्य, अस्मानिः नोक्तव्य' इत्यादि ज्ञान से युक्त पुरुषों द्वारा अनुष्ठित होता है और यह ज्ञान जन्यज्ञानरूप होने पर भी यागादिविषयक न होने से यागादिविषयक जन्य ज्ञान से अन्य ज्ञान कहलाता है। उसी प्रकार यागादि जिस ज्ञान से होता है उसे भी यागादिविषयक जन्यज्ञान से अन्य होना चाहिये। और वह ज्ञान यतः यागादिविषयक है अतः उसे नित्य मानने पर ही वह यागादिविषयक जन्यज्ञान से अन्य ज्ञान हो सकता है। और वह ज्ञान जीव में आश्रित नहीं होता इसलिये उस के आश्रयरूप में ईश्वर की सिद्धि आवश्यक है।

(ॐ-अहं-ईश्वर आदि पद से अनुमान)

पद का अर्थ है 'प्रणव' नामक पद जिसे 'ॐ' कहा जाता है, और 'ईश्वर' आदि पद। इन पदों से भी ईश्वरानुमान होता है जैसे-ॐ यह प्रणव पद और ईश्वरादि पद सार्थक हैं क्योंकि वह साध्य-

प्रत्ययो=विधिप्रत्ययः, ततोऽपि, आप्ताभिप्रायस्यैव विध्यर्थत्वात् । न हीत्साधनत्वमेव

पद है । जो साध्यपद होता है वह सार्थक होता है जैसे घट आदि पद । उन पदों की सार्थकता अन्य किसी पदार्थ के द्वारा नहीं हो सकती क्योंकि अन्य किसी भी पदार्थ को चाहे वह जीव हो या चाहे जीव से निम्न जड़ हो उसे ॐ या ईश्वर आदि पद से नहीं अनिहित किया जाता है । इसलिये उस की सार्थकता की उत्पत्ति के लिये ईश्वर को उन पदों का अर्थ मानना आवश्यक है ।

वेद में उपलब्ध होनेवाले 'अहम्' पद से भी ईश्वर का अनुमान होता है जैसे-वेदस्थ 'अहम्' पद स्वतन्त्र उच्चारणकर्ता का वाचक है क्योंकि वह अहम् पद है । जो भी अहम् पद होता है वह सब स्वतन्त्र उच्चारण कर्ता का वाचक होता है जैसे 'अह गच्छामि' 'अह इच्छामि' इत्यादि लौकिक वाक्यस्थ 'अहम्' पद अपने मूल वक्ता का बोधक होता है । वेदस्थ 'अहम्' पद का स्वतन्त्र उच्चारण-कर्ता कोई जीव नहीं हो सकता क्योंकि जो भी जीव 'अहम्' पद युक्त वैदिक वाक्यों का उच्चारण करता है वह अन्य पुरुष से उस वाक्य के उच्चारण को सीतकर ही करता है । अत एव कोई ऐसा पुरुष मानना आवश्यक है जिसने वेदस्थ अहम् पद का सर्व प्रथम प्रयोग किया, जिसे उस के प्रयोग के लिये किसी दूसरे से शिक्षा नहीं लेनी पड़ी । ऐसा वैदिक अहम् पद का स्वतन्त्र उच्चारणकर्ता ईश्वर ही हो सकता है ।

इस प्रसङ्ग में यह शका हो सकती है—'ईश्वरादि पद अपने स्वरूप का ही बोधन करते हैं । इस प्रकार अपने स्वरूप के बोधन से भी उन पदों की सार्थकता उपपन्न हो जाने से उन पदों के अर्थ के रूप में ईश्वर को स्वीकार करना आवश्यक नहीं है ।'—किन्तु विचार करने पर यह शका सबल नहीं है क्योंकि 'ईश्वरमुपासीत' इस विधिवाक्य का श्रवण होने पर यह जिज्ञासा होती है—'ईश्वर शब्द का क्या अर्थ है जिस की उपासना का इस वाक्य से विधान किया जा रहा है' ? इस जिज्ञासा के समाधान के लिये 'सर्वज्ञता तृप्ति०' आदि वचन प्रस्तुत होता है । उस के अनुसार 'ईश्वरमुपासीत' इस विधिवाक्य के ज्ञाता पुरुषों की दृष्टि में ईश्वर वह पुरुष है जो सर्वज्ञ हो, नित्य तृप्त हो अर्थात् जिसे कभी अपने सुख की कामना न हो, नित्यज्ञान से सपन्न हो, स्वतन्त्र हो अर्थात् जिस की इच्छा अन्य पुरुष की इच्छा को अधीन न हो और जिस की शक्ति का कभी लोप न हो और अनन्त हो । अर्थात् जिम का प्रयत्न नित्य और सर्वविषयक हो और जो विभु=व्यापक हो । इस प्रकार 'ईश्वर-मुपासीत' इस विधिवाक्य के पूरक 'सर्वज्ञतातृप्ति' आदि वाक्य से उक्त प्रकार का पुरुष विशेष ईश्वर-पद का अर्थ है यह सिद्ध होता है । शब्दार्थ के निश्चय की यह रीति उसी प्रकार मान्य है जैसे 'यव यजेत' इस वाक्य के पूरक "वसन्ते सर्वशस्याना जायते पत्रशालनम् । मोदमानाश्च तिष्ठन्ति यवा कर्णशशालिनः" इस वाक्य से यव पद के अर्थ का निर्णय करने की रीति । इस वाक्य से यह निश्चय होता है कि म्लेच्छों द्वारा यव शब्द से व्यवहृत होने वाला कड़गु आदि यव शब्द का अर्थ नहीं है किन्तु वसन्त ऋतु में अन्य सपूर्ण सस्यो के पत्तों गिर जाने पर भी जो अपने कणसमर पत्तों के साथ विद्यमान होता है ऐसा सस्य ही यव शब्द का अर्थ है ।

[यजेत इत्यादि में ५ अनुमान]

प्रत्यय का अर्थ है विधि प्रत्यय । उस से भी ईश्वर ही अनुमान होता है । क्योंकि ५ अर्थ होता है आप्ताभिप्राय । जैसे गुरु यदि शिष्य है 'मुक्तिकाम हरि'

तथा, 'अग्निकामो दारुणी मश्नीयात्' इत्युन्ता, 'कुतः' इति प्रश्ने 'यतो दारुमथनमग्नि-
माधनम्' इत्युत्तरेऽग्निमाधनत्वेन विध्यर्थवत्त्वानुमानानुपपत्तेः, अमेदे हेतुत्वेनोपन्यासाऽनौ-
चिन्यात्, 'नरति मृत्युम्०' इत्यादौ विधिव्याक्यानुमानानुपपत्तेर्येषामाधनतायाः प्राग्नेत्र बोधात्,
'कुर्याः, कुर्याम्' इत्यादौ वक्तुमकल्पम्यैव बोधात्, आज्ञाऽध्येपणा-ऽनुज्ञा-संप्रशन-प्रार्थना-
ऽऽशंमालिङ्गीच्छाशक्तत्वम्यैव कल्पनाच्च । उल्लङ्घने क्रोधादिमयजनिकेच्छाऽऽज्ञा, अध्येप-
णीये प्रयोक्तुरनुग्रहद्योतिकाऽध्येपणा, निषेधाभावव्यञ्जिकाऽनुज्ञा, प्रयोजनादिजिज्ञासा प्रश्नः,
प्राप्तीच्छा प्रार्थना, शुभेच्छाऽऽशंसा । निषेधानुपपत्तेरच, दृष्टमाधनत्वनिषेधस्य बाधात् ;
वल्लभदनिष्टाननुवन्धित्वम्यापि तदर्थत्वे 'ज्येनेन०' इत्यादौ अलमस्य यागादिदुःखेऽपि बलवद्-
द्वेषेण 'यजेत' इत्यादौ बाधात् । तत आप्ताभिप्रायस्यैव विध्यर्थत्वात् तादृशाभिप्रायवर्दी-
श्रमिद्धिः ।

चाहने वाले को भगवान का स्मरण करना चाहिये, तो शिष्य को इस विधिप्रत्ययघटितवाक्य मे यह
बोध होता है—'भगवान का स्मरण यही मुमुक्षु का कर्तव्य है—यह गुरुदेव का अनिप्राय है ।' इस
अनिप्राय को जान कर ही शिष्य भगवान के स्मरण मे प्रवृत्त होता है, क्योंकि गुरु जन के अनिप्राय
को जान कर तदनुसार कार्य करना ही शिष्टाचार-प्राप्त कर्तव्य है । वेदवाक्य मे भी विधिप्रत्यय
होता है जैसे स्वर्गकामो यजेत मे यज् धातु के उत्तर मे श्रूयमाण लिङ् प्रत्यय । इन लिङ्प्रत्यय का
भी अर्थ आप्त का अनिप्राय मानना होगा । अर्थात् इन लिङ् प्रत्यय घटित वाक्य से भी इन प्रकार
का ही बोध मानना होगा 'यज्ञ स्वर्गकाम पुरुष का कर्तव्य है यह "स्वर्गकामो यजेत" इस वाक्य के
प्रयोग करने वाले आप्त का अनिप्राय है' । यह अनिप्राय उसी पुरुष का हो सकता
है जिसे यह सहज ज्ञान हो कि याग स्वर्ग का साधन होता है । अंसा पुरुष कोई जीव न होगा, ईश्वर
ही हो सकता है क्योंकि याग मे स्वर्गसाधनता का सहज ज्ञान जीव को नहीं हो सकता, वह ईश्वर
को ही सन्वित है क्योंकि वह सपूर्ण पदार्थों का साधननिरपेक्ष द्रष्टा होता है । इस प्रकार वेदस्य
विधिवाक्य मे सूचित होनेवाले आप्त के अनिप्राय के आश्रय रूप मे ईश्वर का अनुमान होता है ।
अनुमान का प्रयोग इन प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है जैसे 'वेदस्य विधि प्रत्यय आप्तानिप्राय का
बोधक है, क्योंकि वह विधिप्रत्यय है, जो भी विधि प्रत्यय होता है वह सब आप्तानिप्राय का बोधक
होता है । जैसे 'भूय आपणम् गच्छेत्' शिष्यः शास्त्रम् पठेत् 'वत्सः दुग्ध पिवेत्' इत्यादि लौकिक
वाक्यों मे सुनाई देनेवाला विधि प्रत्यय ।

[विधिप्रत्ययार्थ इष्टसाधनता या आप्तानिप्राय ?

इस प्रसङ्ग मे यह शङ्का हो सकती है—'विधिप्रत्यय चाहे लौकिकवाक्य हो चाहे वैदिकवाक्य
हो, सर्वत्र उस का इष्टसाधनत्व ही अर्थ होता है न कि आप्तानिप्राय । क्योंकि मनुष्य की प्रवृत्ति इष्ट-
साधनताज्ञान से ही होती है, न कि आप्तानिप्राय के ज्ञान से । अतः आप्तानिप्राय को विधिप्रत्यय
का अर्थ मानने पर भी यही मानना होगा कि विधि प्रत्यय से आप्तानिप्राय का ज्ञान होता है और

आप्ताभिप्राय से इष्टसाधनता का ज्ञान होता है और उन ज्ञान से मनुष्य की प्रवृत्ति होती है। जैसे, गुरु के 'मोक्षकाम हरि स्मरेत्' इस वाक्य से हरिस्मरणम् मोक्षकामकर्तव्यतया गुरो अभिप्रेतम्' अर्थात् 'भगवान का स्मरण मुमुक्षु पुरुष के कर्तव्य रूप में गुरु को अभिप्रेत है' यह ज्ञान होने पर यह अनुमान होता है- भगवत् स्मरण मोक्ष का साधन है क्योंकि मोक्षकाम के कर्तव्यरूप में आप्त को अभिप्रेत है। जो जिस फल का साधन नहीं होता वह उम फल को चाहने वाले पुरुष के कर्तव्यरूप में आप्ताभिप्रेत नहीं होता। जैसे छूतकोड़ा आदि मोक्ष का साधन न होने से किसी आप्तपुरुष को मोक्षकाम के कर्तव्यरूप में अभिप्रेत नहीं होता'-इस प्रकार जब आप्ताभिप्राय के द्वारा इष्टसाधनता का बोध मनुष्य की प्रवृत्ति के लिये अपेक्षित है तो विधिप्रत्यय से आप्ताभिप्राय का बोध और आप्ताभिप्राय से इष्ट साधनता का अनुमान मानने की अपेक्षा यही मानना उचित है-इष्ट साधनता ही विधिप्रत्यय का अर्थ है। विधिप्रत्यय-घटित वाक्य से इष्टसाधनता का ही सीधा बोध होता है, मध्य में आप्ताभिप्राय के बोध को कल्पना अनावश्यक है। इसप्रकार जब इष्टसाधनता ही युक्तिद्वारा विधिप्रत्यय का अर्थ सिद्ध होता है तो उक्त रीति से विधि प्रत्यय को ईश्वर का अनुमापक नमाना उचित नहीं हो सकता।"-

(इष्टसाधनता पक्ष में समस्या)

किन्तु विचार करने पर यह शङ्का उचित नहीं प्रतीत होती। क्योंकि विधिप्रत्यय के अर्थ का अनुमान इष्टसाधनत्व से किया जाता है। यदि इष्टसाधनत्व ही विधिप्रत्यय का अर्थ होगा तो साध्य साधन में ऐक्य ही जाने के कारण इष्टसाधनत्व विधिप्रत्ययार्थ का अनुमापक न हो सकेगा। जैसे 'अग्निकामो दारुणी मथनीयात् = अग्नि चाहनेवाले मनुष्यो को दो काष्ठों का घर्षण करना चाहिये।' इस विधयर्थ का ज्ञान होने पर प्रश्न होता है-नेसा क्यो ? अर्थात् 'कुत अग्निकामो दारुणी मथनीयात् ?' इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जाता है कि दारुमथन अग्नि का साधन है। इसप्रकार उक्त वाक्य से विधयर्थ का ज्ञान होने में अग्निसाधनता को उसके हेतुरूप में प्रसिद्ध किया जाता है। इसलिये यह मानना आवश्यक है कि विधयर्थ इष्टसाधनता से भिन्न है और जब आप्ताभिप्राय को विधिप्रत्यय का अर्थ माना जायगा तब 'अग्निकामो दारुणी मथनीयात्' इस वाक्य से दारु मथन अग्निकामी के कर्तव्य रूप में आप्त को अभिप्रेत है-यह ज्ञान होगा। और उस पर जब यह प्रश्न होगा कि 'दारु का मथन अग्निकामी के कर्तव्यरूप में आप्त को क्यो अभिप्रेत है ?' इस के उत्तर में यह कहना सङ्गत होगा कि-यत् दारुमथन अग्नि का साधन है इसलिये अग्निकामी के कर्तव्यरूप में आप्त को अभिप्रेत है।

(तरति मृत्युं० से विधिवाक्य का अनुमान)

इष्टसाधनता को विधि प्रत्यय का अर्थ मानने पर 'तरति मृत्युम् आत्मविद्' इत्यादि वाक्यों से विधिवाक्य का अनुमान न हो सकेगा क्योंकि विधिवाक्यानुमान के पूर्व ही उन स्थलों में इष्टसाधनता का बोध हो जाता है। आशय यह है कि 'आत्मज्ञो मृत्युं तरति' यह वाक्य इस अर्थ को बताता है कि 'आत्मज्ञानी मृत्यु का अतिक्रमण कर लेता है'। इस अर्थबोध के बाद यह जिज्ञासा होती है कि आत्मज्ञान से मृत्यु का अतिक्रमण होता है इस में क्या प्रमाण है? उस के उत्तर में यह कहा जाता है कि 'आत्मज्ञो मृत्यु तरति' इस वाक्य से आत्मज्ञान के मृत्युतरणरूप फल का श्रवण होने पर इस विधिवाक्य का अनुमान होता है कि 'मृत्युतरणकाम आत्मान जानीयात्', यह विधिवाक्य ही आत्मज्ञान के मृत्युतरण

की साधनता: मे प्रमाण है। किन्तु यदि विधिप्रत्यय का अर्थ इष्टसाधनता को माना जाय तो 'आत्मज्ञो मृत्यु तरति' इस वाक्य से ही आत्मज्ञान मे मृत्युतरण की साधनता का बोध हो जाने मे उस बोध के संपादनार्थ विधिवाक्य का अनुमान निरर्थक हो जायगा। और यदि विधि प्रत्यय का अर्थ आप्तान्निप्राय माना जायगा तब 'आत्मज्ञो मृत्यु तरति' इस वाक्य से आत्मज्ञान मृत्युतरण का साधन है यही बोध होने के कारण आत्मज्ञान मृत्युतरण चाहने वाले के कर्तव्यरूप मे आप्तान्निप्रेत है इन विध्यर्थ का ज्ञान कराने के लिये विधिवाक्य के अनुमान की सार्थकता हो सकती। क्योंकि यह बोध 'आत्मज्ञो मृत्यु तरति' इस वाक्य से नहीं होता।

विधिप्रत्यय से ईश्वरानुमान होने का एक और भी प्रकार है जैसे, वेदवाक्य मे मध्यम पुरुषीय और उत्तम पुरुषीय विधि प्रत्यय भी उपलब्ध होते हैं। जैसे 'आत्मानम् विद्धि=आत्मा का ज्ञान प्राप्त करो।' 'एकोऽहं बहु स्याम् प्रजायेय=मैं एक हूँ बहुत हो जाऊँ' और प्रकृष्ट रूप मे प्रादुर्भूत होऊँ।' इन वाक्यों मे आये विधिप्रत्यय को उन से घटित वाक्य के वक्ता के सकल्प का बोधक मानना आवश्यक है क्योंकि मध्यम और उत्तम पुरुषीय विधिप्रत्यय वक्ता के ही संकल्प का बोधक होता है। जैसे 'इदं कार्यं कुर्या'। इन लौकिक वाक्यों मे आये विधिप्रत्यय ने वक्ता के ही सकल्प का बोध होता है। इसप्रकार वैदिक वाक्यों मे आये विधिप्रत्यय से जिस वक्ता के सकल्प का बोध होगा वह जीव नहीं हो सकता किन्तु ईश्वर ही हो सकता है। क्योंकि वेद का आद्यवक्ता ईश्वर ही हो सकता है जीव नहीं हो सकता।

इसी प्रकार आज्ञा अध्येषणा अनुज्ञा सप्रदन प्रार्थना और आशसा बोधक लिङ्प्रत्यय भी इच्छारूप अर्थ का ही बोधक होता है और यह सभी प्रकार के लिङ्वेदो मे उपलब्ध होते हैं। अत एव उन से बोधित होनेवाली इच्छा के आश्रय रूप मे ईश्वर को स्वीकार करना आवश्यक है। लिङ् के आज्ञा आदि अर्थों के निवचन से लिङ् की इच्छावाचकता स्पष्ट है। जैसे—

आज्ञा का अर्थ वह इच्छा है जिस का उल्लङ्घन करने पर इच्छावान् पुरुष क्रुद्ध होने का सभव हो।

अध्येषणा का अर्थ है वह इच्छा जिस से अध्येषणार्थक लिङ् का प्रयोग करने वाले पुरुष की अध्येषणीय पुरुष के प्रति कृपा का बोध हो।

अनुज्ञा का अर्थ वह इच्छा है जिस से निषेध का अभाव सूचित हो।

प्रयोजन अथवा हेतु आदि को जानने की इच्छा का नाम है प्रश्न।

किसी वस्तु को प्राप्त करने की इच्छा का नाम है प्रार्थना।

शुभ की इच्छा का नाम है आशसा। इस प्रकार आज्ञा आदि के इस निवचन के अनुसार आज्ञादि बोधक लिङ् की इच्छा की बोधकता स्पष्ट है।

[निषेध की अनुपपत्ति]

इष्टसाधनत्व को विधि प्रत्यय का अर्थ मानने मे एक और भी वाधा है और वह है निषेध की अनुपपत्ति। जैसे 'सविषमन्न मा भुंक्ष्व' इस निषेध वाक्य सविष अन्न के भोजन मे विध्यर्थ का निषेध करता है। यदि विध्यर्थ इष्टसाधनता' होगा तो इस वाक्य का अर्थ होगा 'सविष अन्न का भोजन इष्ट का साधन नहीं होता' जो असंगत है क्योंकि भोजनकर्ता को इष्ट होती है तृप्ति=भूख की निवृत्ति। वह सविष अन्न के भोजन से भी सपन्न होती है, इसलिये सविष अन्न के भोजन मे इष्ट-

श्रुतिः=ईश्वरविषयो वेदः ततः, 'यज्ञो वै विष्णुः' इत्यादेर्विध्यैकवाक्यतया 'यद् न दुःखेन संभिन्नम्'० इत्यादिद्यत् तस्य स्वार्थ एव प्रामाण्यात् । वाक्यात्=वैदिकप्रशंसा-निन्दावाक्यात्, तस्य तदर्थज्ञानपूर्वकत्वात् । संख्या 'स्यामभूवम्, भविष्यामि' इत्याद्युक्ता । ततोऽपि स्वतन्त्रोच्चारयितुनिष्ठाया एव तस्या अभिधानादितिरहस्यम् ।

साधनता रहने के कारण उक्त वाक्य को इष्टसाधनता के अभाव का बोधक मानना उचित नहीं हो सकता । यदि यह कहा जाय-‘केवल इष्टसाधनत्व को विधिप्रत्यय का अर्थ मानने पर यह दोष हो सकता है, किन्तु ‘वलवदनिष्टाननुबन्धित्वविशिष्टइष्टसाधनता अर्थात् बलवान अनिष्ट का साधन न होते हुए इष्ट का साधन होना’ इस को विधि प्रत्यय का अर्थ मानने में उक्त दोष नहीं हो सकता क्योंकि सविषय अन्न का भोजन यद्यपि तृप्ति रूप इष्ट का साधन है किन्तु साथ ही वह मृत्यु रूप बलवान अनिष्ट का भी साधक है । इसलिये निषेध वाक्य से बलवदनिष्टाननुबन्धित्व विशिष्ट इष्टसाधनत्व के अभाव का बोध होने में कोई बाधा नहीं हो सकती—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ‘इधेनेन अभिचरन् यजेत’ इस विधि वाक्य से इधेनयाग में विधिप्रत्ययार्थ का बोध होता है, यदि विधिप्रत्यय का अर्थ बलवदनिष्टाननुबन्धित्वविशिष्टइष्टसाधनत्व को माना जायगा तो इधेनयाग में शत्रुवधजन्य पाप द्वारा नरकरूप बलवान अनिष्ट की साधनता होने के कारण इस में विधिप्रत्यय से विध्यर्थ का बोध न हो सकेगा । इसी प्रकार ‘स्वर्गकामो यजेत’ इस वाक्य से यज्ञ में उस पुरुष को विध्यर्थ का बोध न हो सकेगा जो यज्ञ के अनुष्ठान में अवश्यभावी अल्प दुःख को भी बलवान समझ कर उससे द्वेष करता है ।

इन सब बातों से यह निर्विवाद सिद्ध है कि विधिप्रत्यय का अर्थ आप्तमिप्राय ही है अन्य कुछ नहीं । अतः उस अभिप्राय के आश्रय रूप में ईश्वर की सिद्धि आवश्यक है ।

(वेद गत ईश्वर निरूपण से ईश्वर सिद्धि)

श्रुति का अर्थ है ईश्वरपरक वेद । इस से भी ईश्वर का अनुमान होता है । कहने का आशय यह है कि वेद में ऐसे अनेक वचन प्राप्त होते हैं जिन में ईश्वर का वर्णन होता है । ऐसे वचन यद्यपि विधिरूप नहीं होते क्योंकि उन से किसी प्रकार के विधि या निषेध का उपदेश नहीं होता । जो विद्वान जैसे भीमासकादि विधिनिषेध बोधक वाक्य को ही प्रमाण मानते हैं उन को दृष्टि में भी ऐसे वचन जो विधि-निषेध रूप नहीं होते अपने अर्थ में प्रमाण होते हैं, क्योंकि उन वाक्यों की विधि वाक्यों के साथ एकवाक्यता होती है । अर्थात् विधिवाक्य और विधि से भिन्न विधि के अङ्गभूत वाक्य मिलकर एक अर्थ का प्रत्यायन करते हैं । जैसे ‘विष्णु उपासीत’ यह विधि वाक्य और यज्ञो वै विष्णुः यह विधिभिन्न वाक्य दोनों ‘यज्ञस्वरूपम् विष्णुमुपासीत’ इस अर्थ का बोधक होता है । यह बोध तभी हो सकता है जब ‘यज्ञो वै विष्णुः’ इस विधिभिन्न वाक्य को भी अपने अर्थ में प्रमाण माना जाय । इसी प्रकार ‘स्वर्गकामो यजेत’ यह विधिवाक्य और ‘यज्ञ दुःखेन संभिन्न, न च प्रस्तम् अनन्तरम् । अभिलाषोपनीत च तत्सुखं स्वपदास्पदम् ॥ यह विधिभिन्न वाक्य ये दोनों मिलकर इस अर्थ का बोधन करते हैं कि यज्ञ ऐसे स्वर्ग सुख का साधन है जो दुःख से मिश्र नहीं है, जिसे वाद में भी दुःख से प्रस्त होने की संभावना नहीं है और जो इच्छामात्र से ही प्राप्य है । यह बोध भी तभी संभव है जब

श्रुत्वेन सकृदेनमीश्वरपरं नांस्याऽन्नपादागमं,
 लोको विस्मयमातनोति न गिरो यावन् स्मरेदाहर्तः ।
 किं तावद्दरीफलेऽपि न मुहुर्मागुर्यमुच्रीयते,
 यावत्पीनरमा रमाद् रमनया द्राक्षा न माक्षात्कृता ! ॥१॥३॥

* इत्थमभिहिता ईश्वरकृत्वपूर्वपक्षवार्ता *

‘यज्ञ दु ज्ञेन मभिन्नः’ यह विधिभिन्न वाक्य अपने अर्थ में प्रमाण है । इन उदाहरणों से यह अत्यन्त स्पष्ट है कि वेद के ऐसे वचन जो विधि-निषेधरूप में होते दृष्टे भी ईश्वर का वर्णन करते हैं वे ईश्वर की सत्ता में प्रमाण हैं । इस प्रकार श्रुति अर्थात् ईश्वर परक वेद से भी ईश्वर की सिद्धि होता है ।

(प्रशंसापरक और निंदापरक वेदवाक्यों से ईश्वरसिद्धि)

वाक्य का अर्थ है वेद में प्राप्त होने वाले प्रशंसा और निन्दा का वाक्य । उन वाक्यों में भी ईश्वर का अनुमान होता है जैसे, वैदिक प्रशंसा और निन्दा के वाक्य स्वार्थज्ञानपूर्वक हैं क्योंकि वे वाक्य हैं, जो भी वाक्य होता है वह स्वायज्ञानपूर्वक होता है जैसे ‘घटमानय पटमानय इत्यादि लौकिक वाक्य । कहने का आशय यह है कि किसी भी वाक्य का प्रयोग किसी विशेषार्थ को बताने के लिये किया जाता है और वह विशेष अर्थ वही होता है जो वक्ता को ज्ञात हो और जिसे बताने में प्रयुक्त होनेवाला वाक्य समय हो । लौकिक में सारे वाक्य इसी ढंग के होते हैं । इसलिये वेद के प्रशंसा-निन्दा वाक्य जिस की प्रशंसा या निन्दा का बोध कराने के लिये प्रयुक्त होते हैं—यह मानना आवश्यक है कि वक्ता को उन के गुण और दोष का ज्ञान रहता है । क्योंकि वक्ता को जिस का गुण और दोष ज्ञात न होगा वह उस का प्रशंसा या निन्दा के वाक्य का प्रयोग नहीं कर सकता । तो इस प्रकार जब यह सिद्ध है कि वैदिक प्रशंसा और निन्दावाक्य भी स्वायज्ञानपूर्वक होते हैं तो उस ज्ञान के आश्रय रूप में जोव को स्वीकार करना संभव न होने से ईश्वर का अस्तित्व मानना आवश्यक है ।

(उत्तम पुरुषीय आख्यात प्रत्यय से ईश्वर सिद्धि)

सत्या का अर्थ है वेद में प्राप्त होनेवाले उत्तमपुरुषीय तिङ्-आख्यात प्रत्यय से वाच्य सत्या । आशय यह है कि उत्तम पुरुषीय आख्यात अपने स्वतंत्र उच्चारण कर्ता की सत्या का बोधक होता है । जैसे चंद्र कहता है कि ‘विद्यालय गमिष्यामि’ इस वाक्य में गन् धातु के उत्तर उत्तम पुरुष का एकवचन आख्यात जो मि’ सुनाई देता है वह अपने स्वतंत्र उच्चारणकर्ता चंद्र की एकत्वमत्या का बोधक होता है । वेद में भी ‘स्याम्-असूचम्-मविष्यामि’ इस प्रकार उत्तम पुरुषीय आख्यात के प्रयोग प्राप्त होते हैं । अतः उन आख्यात पदों से सत्या का अन्विधान उपपन्न करने के लिये उन का भी कोई स्वतंत्र उच्चारणकर्ता मानना आवश्यक है जो ईश्वर से अन्य दूसरा नहीं हो सकता । इस प्रकार वेदस्थ उत्तमपुरुषीय आख्यात से वाच्य सत्या द्वारा ईश्वर का अनुमान होता है । अनुमान का प्रयोग इस प्रकार हो सकता है जैसे ‘वेदस्थ उत्तमपुरुषीय आख्यातपद बोध्य सत्या तादृशआख्यात के स्वतंत्रोच्चारणकर्तृपुरुष गत है, उत्तम पुरुषीय आख्यातवाच्य सत्या होने से, जैसे लौकिक वाक्यस्थ उत्तम पुरुषीय आख्यात वाच्य सत्या’ ।

अथ समाधानवार्तामाह-

अन्ये त्वभिदधत्यत्र वीतरागस्य भावतः ।

इत्थं प्रयोजनाऽभावात् कर्तृत्वं युज्यते कथम् ? ॥ ४ ॥

अन्ये तु जैनाः, अत्र=ईश्वरविचारे, अभिदधति=परीक्षन्ते । किम् ? इत्याह वीत-
रागस्य=वैराग्यवतः ईश्वरस्य पातञ्जलैरभ्युपगतस्य, इत्थं प्रेरकत्वे, प्रयोजनाऽभावात्,
भावतः=इच्छातः, कर्तृत्वं कथं युज्यते ? यो हि परप्रेरको दृष्टः स स्वप्रयोजनमिच्छन्निष्टः,
ततोऽत्र व्यापिकायाः फलेच्छाया अभावाद् व्याप्यस्य परप्रेरकत्वस्याऽभा

एतदेव स्पष्टयन्माह-

नरकादिफले कांश्चित्कांश्चित्स्वर्गादिसाधने ।

कर्मणि प्रेरयत्याशु स जन्तून् केन हेतुना ? ॥

ईश्वर की सिद्धि के विषय में साध्ययोग और न्याय-वैशेषिक की उक्त युक्तियों के सम्बन्ध में आलोचना करते हुए व्याख्याकार का कथन है कि मनुष्य जब तक ईश्वर के सम्बन्ध में भगवान् अर्हन् के वचन को नहीं समझता तब तक वह साध्य-योग न्याय-वैशेषिक शास्त्रों के ईश्वर विषयक प्रति-पादन को सुनकर यदि विस्मित और आनन्दित होता है तो यह अत्यन्त स्वाभाविक है क्योंकि जिस मनुष्य को उस से भरी द्राक्षा का रसास्वाद करने का अवसर जब तक प्राप्त नहीं होता तब तक वह वैर जैसे निकृष्ट फल की मधुरिमा की भी मुबत कठ से प्रशंसा करते नहीं थकता ॥३॥

(वीतराग ईश्वर कर्ता नहीं हो सकता-उत्तरपक्षारम्भ)

चौथी कारिका में ईश्वर को सिद्ध करनेवाली साध्ययोग सम्मत युक्ति का निराकरण किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है-जैन विद्वानों का कहना है कि ईश्वर वीतराग होता है । साध्य योगदर्शन में भी ईश्वर को वीतराग माना गया है, इसलिए वह जगत् कर्ता होना सगत नहीं हो सकता, क्योंकि कर्तृत्व साक्षात् हो या दूसरे की प्रेरणा द्वारा हो, प्रयोजन की इच्छा होने पर ही समव होता है । अर्थात् जिसे किसी फल की इच्छा होती है वही साक्षात् या पर की प्रेरणा के द्वारा कर्ता होता है । वीतराग ईश्वर में फलेच्छारूप व्यापक धर्म नहीं है इसलिए उस का व्याप्य होने से साक्षात् या परप्रेरणामूलक कर्तृत्व भी उसमें नहीं हो सकता ।

(नरकादिफलक कृत्य में ईश्वर प्रेरणा का अनौचित्य)

पांचवी कारिका में पूर्व कारिका में कही हुई बात को ही स्पष्ट किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है-ईश्वर कुछ जीवों को ब्रह्महत्या आदि ऐसे कार्यों में प्रवृत्त करता है जिस से कर्ता को नरक की प्राप्ति होती है और कुछ जीवों को यम नियमादि कर्मों में प्रवृत्त करता है जिस से कर्ता को स्वर्ग की प्राप्ति होती है । प्रश्न होता है-ईश्वर जीवों को इस प्रकार विभिन्न कर्मों में क्यों प्रवृत्त करता है, इस प्रकार जीवों को प्रवृत्त करने में उसका क्या प्रयोजन सिद्ध होता है ?

स=ईश्वरः, कांश्चिज्जन्तून् नरगादिफले-त्रलहन्त्याद्यौ कर्मणि, कांश्चित् स्वर्गादिमाधने यम-नियमादौ वा, आशु=शीघ्रम्, केन हेतुना प्रेरयति? क्रीडादिप्रयोजनाभ्युपगमे रागद्वेषाभ्यां वैराग्यव्याहृतिः, प्रयोजनाऽनभ्युपगमे च तन्मूलरूपरेणाभावात् सिद्धान्तव्याघातः, इत्युभयतः -पाशा रज्जुरिति भावः ॥५॥

पराभिप्रायमाशङ्क्य निराकरोति-

स्वयमेव प्रवर्तन्ते सत्त्वाश्चेच्चित्रकर्मणि ।

'निरर्थकमिदंशस्य कर्तृत्वं गीयते कथम् ? ॥ ३ ॥

'सत्त्वाः, चित्रकर्मणि=ब्रह्महत्या-यम-नियमादौ, स्वयमेव=तमःसच्चोद्रेकेण तथाविधवृद्धयंशव्यापारवेशेनैव, प्रवर्तन्ते=कर्तृत्वेनाऽभिमन्यन्ते, प्रयोजनज्ञानार्थं परमीश्वरापेक्षेति' चेत् ? इह=कर्मणि, निरर्थकमीशस्य कर्तृत्वं कथं गीयते ? प्रयोजनज्ञानं हि प्रवर्तनार्थमुपयुज्यते, प्रवृत्तिश्च यदि स्वत एवोपपन्ना, तदेश्वरमिद्विद्व्यसनं गृहलब्ध एव धने विदेशगमनप्रायम् । ६॥

यदि यह कहा जाय 'विभिन्न जीवो को प्रवृत्त करना यह उस का खेल है । खेल खेलने के लिए ही वह विभिन्न कर्मा मे जीवो को प्रवृत्त करता है'-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि खेल से भी यदि मनुष्य को किसी प्रकार का सुख प्राप्त होता है तभी वह खेल भी खेलता है अन्यथा खेल से विरत हो जाता है । आशय यह है कि ईश्वर यदि किसी प्रकार के सुख की ईच्छा से खेल खेलता है तो उसे सुख और सुख के साधन के प्रति रागवान् मानना । यदि वह मनोविनोद के लिए अथवा यदि मानसिक कष्ट को दूर करने के लिए खेल खेलता है तो कष्ट और कष्ट के नाधन के प्रति द्वेषवान् मानना पडेगा । फलतः ईश्वर को वीतराग कहना असम्भव हो जायगा । और यदि ईश्वर का खेल खेलने मे कोई प्रयोजन न माना जायगा तो जीवो को विभिन्न कर्मा मे प्रवृत्त करना यह उस का खेल नहीं घट सकता क्योंकि 'पर का प्रवर्तन भी किसी प्रयोजन से ही होता है । फलत 'ईश्वर परका प्रेरक होकर कर्मा होता है' इस सिद्धान्त की हानि हो जायगी । उक्त रूप से विचार करने पर सात्य और अन्य वादी के लिए दोनो ओर से बाधने वाली रस्ती तैयार रहती है, अर्थात् उसे वीतराग माना जायगा तो वह पर का प्रेरक नहीं हो सकता और यदि पर का प्रेरक होगा तो वीतराग नहीं हो सकता । अत सात्य और अन्य वादी को ईश्वर के सम्बन्ध मे वीतरागता और पर-प्रेरकत्व इन दोनो मे किसी एक का त्याग करना आवश्यक है ।

(बुद्धिकर्तृत्वपक्ष मे भी ईश्वरकर्तृत्व निरर्थक)

छट्टी कारिका मे ईश्वर के सम्बन्ध मे साध्ययोग के एक और आशय को प्रस्तुत कर उस का निराकरण किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है-जीव ब्रह्महत्या और यम नियमादि जैसे विभिन्न कर्मा मे स्वयं हि प्रवृत्त होते हैं । आशय यह है कि साध्यमतानुसार प्रवृत्त-निवृत्त होना पुरुष का काम नहीं है किन्तु उस की बुद्धि का काम है । बुद्धि त्रिगुणात्मिका होती है । बुद्धि के तीन गुण सत्त्व-रजस्-तमस कहे जाते हैं ।

अभिप्रायान्तरमाशङ्क्य निगकुरुते-

मूलम्-फलं ददाति चेत्सर्वं तत्तेनेह प्रचोदितम् ।

अफले पूर्वदोषः स्यात् सफले भक्तिमात्रता ॥ ७ ॥

सर्वं तत्=चित्रं कर्म, इह=जगति, तेन=ईश्वरेण, प्रचोदितम्=अधिष्ठितं सत्, फलं=सुखदुःखादिकम्, ददाति=उपधत्ते, अचेतनस्य चेतनाधिष्ठितम्यैव कार्यजनकत्वादिति चेत् ? अफले=स्वतंत्रित्रफलदानाऽममर्थे कर्मण्यभ्युपगम्यमाने, पूर्वदोषः=पूर्वोक्तः स्वर्ग-नरकादि-फलाऽनियमदोषः स्यात् । सफले=स्वतंत्रित्रफलदानममर्थकर्मणि त्वभ्युपगम्यमाने, भक्ति-मात्रता=ईश्वरे भक्तिमात्रं स्यात्, हरीतकीरेकन्यायात् । 'अचेतनं चेतनाधिष्ठितमेव जनकमि'ति नियमस्त्वतादृशस्यापि वनवीजस्याऽङ्कुरजननत्वदर्शनादासिद्धः, तस्यापि पक्षतायाम्, अन्य-त्रापि व्यभिचारिणः पक्षतार्यां निवेशेऽनैकान्तिकोच्छेदप्रसङ्गादिति भावः ॥७॥

जब बुद्धि के सत्त्व गुण का उत्कर्ष होता है तब उसे दया भक्ति-वैराग्यादि प्रशस्त सात्त्विक भाव जाग्रत होकर सत् कर्तव्यों को करने का सकल्प होता है और उन के अनुसार रजोगुण के सहकार से वह सत्कर्म करती है । जब बुद्धि के रजोगुण का उद्रेक होता है तब सत्त्व या तमो गुण से प्ररित हो सत् या असत् कर्मों करने का सकल्प होता है और उन के अनुसार वह सत् या असत् कर्मों को करती है । जब बुद्धि के तमोगुण का आधिक्य होता है तब उस में प्रबल राग द्वेष ईर्ष्या निर्दयतादि तामस भावों का प्राकट्य होता है । बुद्धि के इस कर्तृत्व का पुरुष को केवल अभिमान होता है और वह इसलिए होता है कि पुरुष अपने को बुद्धि से पृथक् नहीं समझता । विभिन्न कर्मों में पुरुष को स्वतः कर्तृत्व का अभिमान प्रवृत्त होता है । बुद्धि के विभिन्न कर्मों में बुद्धि की प्रवृत्ति के लिए भ. प्रयोजन का ज्ञान अपेक्षित होता है जो ईश्वर के सनिधान से ही सम्भव है अर्थात् ईश्वर बुद्धि को तद् तद् कर्मों के प्रयोजन का ज्ञान संपादित करता है और उसी से बुद्धि तत् तत् कर्मों में प्रवृत्त होती है । ईश्वर को परप्रेरक मानने में योगदर्शन का यह अभिप्राय है । किन्तु इस सम्बन्ध में ग्रन्थकार की यह आलोचना है-त्रिगुणात्मिका बुद्धि स्वभाव से ही प्रवृत्तशील है । अतः उस के प्रवर्तन के लिए प्रयोजन ज्ञान का कोई उपयोग नहीं है और यदि है तो वह भी बुद्धि को स्वयं ही संपन्न हो सकता है । अतः उस के लिए ईश्वर को सिद्ध करने का प्रयास ठीक उसी प्रकार निरर्थक है जैसे घर में ही धन की प्राप्ति संभव रहने पर धन कमाने के लिए विदेश की यात्रा निरर्थक होती है ।

(कर्म की ईश्वराधीनता का निरसन)

७ वीं कारिका में योग दर्शन के एक और अभिप्राय की चर्चा कर के उस का निराकरण किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

सभी कर्म ईश्वर की प्रेरणा से ही फलप्रद होता है क्योंकि अचेतन में चेतन के सयोग से ही कार्य-जनकता होती है । अतः कर्म की सफलता उपपन्न करने के लिए ईश्वर का अस्तित्व आवश्यक है । इस अभिप्राय के सम्बन्ध में ग्रन्थकार की यह समीक्षा है कि यदि विभिन्न कर्म विभिन्न फलों को प्रदान करने में स्वयं समर्थ न हो तो ईश्वर का अस्तित्व मानने पर भी उन कर्मों से स्वर्ग नरकादि विभिन्न

आदिमर्गे तस्यैव स्वातन्त्र्यमित्याशङ्क्य निगच्छते—

आदिसर्गेऽपि नो हेतुः कृतकृत्यस्य विश्वेते ।

प्रतिज्ञातविरोधित्वान् स्वभावाऽप्यप्रमाणकः ॥ ८ ॥

आदिमर्गेऽपि कृतकृत्यस्य=वीतरागस्य, हेतुः=प्रयोजनम्, न विश्वेते, नतः कथमादि-सर्गमप्यय कुर्यात् ? । अयेदृशः स्वभावा एवाऽस्य, यत्प्रयोजनाऽभावेऽप्यादिमर्गे स्वातन्त्र्येणैव कर्तेति, अन्यदा त्वदृष्टाद्यपेक्षयैवेति । अत आह-‘स्वभावोऽपि’ प्रागुक्तः ‘अप्रमाणकः,’ धर्मिण एव चाऽमिद्धौ कुत्र तादृशः स्वभावः कल्पनीयः ? इति भावः ॥८॥

फलों की सिद्धि न होगी । क्योंकि यदि कर्मों में स्वयं तद् तद् फलप्रदान करने का सामर्थ्य न होगा तो ईश्वर का अस्तित्व दोनो प्रकार के कर्मों के लिये समान होने में यह नियम नहीं हो सकता कि ब्रह्महत्यादि में नर्क ही हो और यमनियमादि में स्वर्ग हो । और यदि इस दोष के परिहाराय उन कर्मों को तद् तद् फलों का प्रदान करने में स्वयं समर्थ माना जायगा तो फिर ईश्वर को मानने की क्या आवश्यकता होगी ? क्योंकि कर्म तो स्वयं ही तद् तद् फलों को प्रदान कर देते हैं । अतः उस पक्ष में भी ईश्वर को कर्म का सहकारी मानना ईश्वर के प्रति भवन की भक्ति का अज्ञानपूर्वक प्रदर्शन मात्र है । यह ठीक उसी प्रकार जैसे किमी मनुष्य को स्वयं रेश होने पर हस्तिकी के मेहन की प्रवृत्ति । और यह जो बात कही गई कि अचेतन चेतन के सहयोग में ही कार्य का जनक होता है वह भी मार्वाचिक नहीं है, क्योंकि चेतन सहायक के बिना भी वनस्य बीज से अकुर की उत्पत्ति होती है । यदि यह कहा जाय-‘वनस्य बीज भी पक्ष कोटि में ही प्रविष्ट है अर्थात् जैसे कर्म की फलप्रदता की उपपन्न करने के लिये कर्म को सहकारी ईश्वर की आवश्यकता होती है उसी प्रकार वनस्य बीज में अकुरजनकता की उत्पत्ति के लिये भी वनस्यबीज के सहकारीरूप में ईश्वर की कल्पना की जायगी’ । -किन्तु यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर जगत् में अनैकान्तिक दोष का अस्तित्व ही समाप्त हो जायगा अर्थात् कोई भी हेतु कहीं भी माध्य का व्यभिचारी न हो सकेगा क्योंकि जहाँ भी हेतु में साध्य का व्यभिचार प्रदर्शित होगा-उस का पक्ष में अन्तर्भाव किया जा सकता है ॥७॥

(वीतराग ईश्वर की विश्वरचना में प्रयोजनाभाव)

आठवीं कारिका में ईश्वर प्रथमसृष्टि का स्वतंत्र कर्ता है इस मत का निराकरण किया गया है । ईश्वर के कर्तृत्व का समर्थन करनेवाले कुछ लोगों की यह मान्यता है कि जो सृष्टि जीव के कर्मों से उपपन्न होती है वह तो ईश्वर के बिना जीव के कर्मों से ही उपपन्न हो जायगी किन्तु पहली सृष्टि जिस के पूर्व जीवकर्म विद्यमान नहीं हैं उस की उपपत्ति ईश्वर से ही हो सकती है । किन्तु यह मानना युक्तिमद्गत नहीं प्रतीत होता क्योंकि ईश्वर वीतराग है उसे किमी वस्तु की इच्छा नहीं है तो वह सृष्टि की उत्पन्न ही क्यों करेगा ? अतः सृष्टि के सम्बन्ध में भी यही मानना होगा कोई सृष्टि प्रथम सृष्टि नहीं है बल्कि सृष्टि का प्रवाह अनादि है । पूर्व में ऐसा कोई काल नहीं था जिस में यह सृष्टि न रही हो । यदि ऐसा न माना जायगा तो सृष्टि का अस्तित्व रहना किसी भी प्रकार संभव न हो सकेगा ।

विश्वहेतुतया धर्मिग्राहकमानेन तादृशस्वभाव एव भगवान् माध्यते, इत्यभिप्रायादाह-
मूलम्- कर्मादेस्तत्स्वभावान्वे न किञ्चिद् वाध्यते विभोः ।

विभोस्तु तत्स्वभावत्वे कृतकृत्यत्ववाधनम् ॥ ९ ॥

कर्मादेस्तत्स्वभावत्वे=ईश्वरमनपेक्ष्य जगज्जननस्वभावत्वे, न किञ्चिद् विभोः=परमे-
श्वरस्य, वाध्यते । विभोस्तु तत्स्वभावत्वे=स्वातन्त्र्येण अन्यहेतुसापेक्षतया वा जगज्जननस्व-
भावत्वे, कृतकृत्यत्ववाधनम् वीतरागत्वव्याहतेः, कारणतया प्रकृतित्वप्रसङ्गाच्च । अथ
परिणामित्वाभावाद् न प्रकृतित्वम्, प्रयोजनाभावेन जन्येच्छाया अभावेऽपि नित्येच्छासत्त्वाद्
न वैराग्यव्याहतिः, जन्येच्छाया एव रागपदार्थत्वात् । ऐश्वर्यमपि न जन्यम्, किन्तु तत्तत्फला-
वच्छिन्नेच्छैव । सर्गादौ रजःप्रभृत्युद्रेकोऽपि तत्र तत्कार्यकारितयैव गीयत इति न कूटस्थत्व-
हानिरिति चेत् ?

जल्पता गिरिशास्राधने गिरं न्यायदर्शननिवेशपेठालाम् ।

सांख्य ! संप्रति निजं कुलं त्वया हन्त ! हन्त ? सकलं कलङ्कितम् ॥॥॥

यत् एवं कार्यजनकज्ञानादिसिद्धौ तदाश्रयतया बुद्धिरेव नित्या मिध्येत्, न त्वीश्वरः,
बुद्धित्वस्यैव ज्ञानाद्याश्रयतावच्छेदकत्वात् । आत्मत्वस्य तदाश्रयतावच्छेदकत्वे तु जन्यज्ञाना-
दीनामप्यात्माश्रिततया विलीनं प्रकृत्यादिप्रक्रियया इति किमज्ञेन सह विचारप्रपञ्चेन ? ।

यदि यह कहा जाय-‘नहीं, सृष्टि अपूर्व भी होती है जिसे प्रथम सृष्टि कहा जा सकता है । और
उसे किसी प्रयोजन के बिना भी परमेश्वर अपने स्वभाव से ही उत्पन्न करता है । किन्तु जब पहले
सृष्टि हो जाती है और उस में जीव शुभाशुभ कर्म करने लगते हैं तब उस के वाद की सृष्टि उन कर्मों
के अनुसार होती है । अर्थात् वाद की सृष्टि को ईश्वर कर्मानुसार सपन्न करता है’-यह कहना भी ठीक
नहीं है क्योंकि यदि ईश्वर किसी प्रमाण से सिद्ध हो जाय तब उस में बिना प्रयोजन के भी निर्माण
करने के स्वभावरूप धर्म की कल्पना की जा सकती है किन्तु जब तक वह स्वय ही सिद्ध नहीं है
तो उस में स्वभाव की कल्पना कैसे हो सकती है ? यदि यह कहा जाय-‘प्रथम सृष्टि के कर्ता रूप में
ईश्वर का अनुमान होता है और प्रथम सृष्टि का कर्तृत्व ईश्वर का उक्त स्वभाव मानने पर ही सम्भव
है अत आद्यसृष्टि मूलक जिस अनुमान से ईश्वररूप धर्मोंकी सिद्धि होगी उसी प्रमाण से उक्त स्व-
भावविशिष्ट ही ईश्वर को सिद्धि होगी । अतः यह आवश्यक नहीं है कि ईश्वररूपधर्मों को पहले सिद्ध
क्रिया जाय और वाद में उस से उक्त स्वभावरूप धर्म की कल्पना की जाय ।’-किन्तु यह कहना भी
ठीक नहीं है क्योंकि आद्य सृष्टि में ही कोई प्रमाण नहीं है ।

(निष्प्रयोजन चेष्टा से वीतरागता की हानि)

६ वीं कारिका में इस अभिप्राय की चर्चा और उसकी आलोचना की गई है-विश्व के
कर्ता रूप में जिस अनुमानप्रमाण से ईश्वररूप धर्मों की सिद्धि होगी उस प्रमाण से प्रयोजन बिना

भी कार्य करने का उस का स्वभाव भी मिट्ट होगा। 'कारिका का अर्थ इस प्रकार है—कर्म ईश्वर की अपेक्षा न कर के स्वय ही जगत् का कारण होता है—कर्म का ऐसा स्वभाव मानने पर ईश्वर के सम्बन्ध में किसी प्रकार की बाधा नहीं होती। किन्तु ईश्वर स्वतन्त्ररूप से अथवा किसी अन्य हेतु के सहयोग से जगत् का निर्माण करता है—ईश्वर वा ऐसा स्वभाव मानने पर उस की कृतकृत्यता अर्थात् पूर्णता की बाधा होती है। क्योंकि उसे कर्ता मानने पर उस के वीतरागत्वकी हानि होती है और उसे जगत् का कारण मानने पर उस में प्रकृतिरूपता की आपत्ति होती है। क्योंकि नात्पयोग-दर्शन में प्रकृति को ही जगत् का कारण माना गया है। इस आपत्ति को इष्टापत्ति नहीं कहा जा सकता क्योंकि ईश्वर जब प्रकृतिरूप होगा तो उसे सविचार होना पड़ेगा।

इस मन्द्भं में सारययोग की ओर से यह कहा जा सकता है कि ईश्वर को जगत् का कर्ता मानने में उपयुक्त दोषों में कोई भी दोष नहीं हो सकता। जैसे ईश्वर को जगत् का कर्ता मानने पर भी उस में प्रकृतिरूपता की आपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि परिणामी कारण की ही प्रकृति कहा जाता है। ईश्वर जगत् का परिणामी कारण न होने से प्रकृतिरूप नहीं है। ईश्वर को जगत्कर्ता मानने पर उस की वीतरागता का विघटन नहीं हो सकता, क्योंकि जन्य इच्छा को ही राग कहा जाता है। और ईश्वर को कोई प्रयोजन न होने में उस में जन्य इच्छा नहीं हो सकती। निज्य इच्छा होने पर भी उस की वीतरागता सुरक्षित रह सकती है क्योंकि जन्य इच्छा के अभाव को ही वीतरागता कहा जाता है। उस का ऐश्वर्य भी जन्य नहीं हो सकता क्योंकि वह तद् तद् फलविषयक नित्य इच्छादत्त ही है। सृष्टि के आरम्भ में रजोगुण का उत्कर्ष होता है—इस कथन में ईश्वर में मगुरता को भी आशंसा नहीं की जा सकती क्योंकि ममयानुसार उत्कृष्ट और अपकृष्ट होना यह गुणों का अभाव ही स्वभाव है। ईश्वर की इच्छा गुणों के यथा समय होने वाले उत्कर्ष और अपकर्ष को विषय करती है। इसी से ईश्वर गुणों में वैषम्य का उत्पादक' कहा जाता है। अतः ईश्वर को जगत् का कर्ता मानने पर उस की कृतकृत्यता अर्थात् निर्विकारता की हानि नहीं हो सकती—किन्तु द्वारयाकार का कहना है कि यह कथन ठीक नहीं है। इस कथन पर उन्होंने यह कहते हुए सारय की मत्संज्ञा की है कि ईश्वर को सिद्ध करने के लिये जो बात अभी कही गई है वह न्यायदर्शन की मान्यता पर आधारित होने से समीचीन प्रतीत होती है। किन्तु उसे अपनी मान्यता के रूप में यदि सारयवादी स्वीकार करते हैं तो इस से उन की पुरी परम्परा ही कलङ्कित हो जाती है। तात्पर्य यह है कि—

(सांख्यमत में ज्ञानादि का आश्रय ईश्वर नहीं हो सकता)

उक्त रीति से ईश्वर को सिद्ध करने का प्रयास सार्थक भी नहीं हो सकता क्योंकि उक्त रीति से कार्य सामान्य के कारण रूप से ज्ञान इच्छा और प्रयत्न की सिद्धि होती है। ईश्वर को उक्त ज्ञान आदि के आश्रयरूप में अङ्गीकार करना होता है जो सारय की दृष्टि से उचित नहीं है। क्योंकि उनके मत में ज्ञान आदि का आश्रय बुद्धि ही होती है ईश्वर नहीं होता। उस मत में बुद्धित्व ही ज्ञान आदि की आश्रयता का नियामक होता है। और यदि आत्मत्व को ज्ञान आदि की आश्रयता का नियामक माना जायगा तो जैसे कार्य सामान्य का कारणभूत नित्य ज्ञान आदि आत्माश्रित होगा इसी प्रकार जन्यज्ञान आदि भी आत्माश्रित ही होगा। इस प्रकार न्यायदर्शन के समान जीव और ईश्वर की पटाद्यर्थ प्रवृत्ति के प्रति पटादि के उपादान का तद् तद् पुरुषीय प्रत्यक्ष कारण है। फलतः तद् तद् कार्यार्थी की प्रवृत्ति और तद् तद् कार्य के उपादान का प्रत्यक्ष इन्हीं के बीच कार्यकारणभाव आवश्यक

नैयायिकोक्तरीत्यापि नेश्वरमिद्धः । तथाहि-कार्येण तत्साधने आद्यानुमाने नाऽनु-
कूलस्तरकः, तत्तत्पुरुषीयपटाद्यर्थिप्रवृत्तित्वावच्छिन्नं प्रति तत्तत्पुरुषीयपटादिमच्चप्रकारकोपादान-
प्रत्यक्षत्वेन हेतुत्वावश्यकत्वात्, प्रत्यक्षत्वेन कार्यसामान्यहेतुत्वे मानाभावात्, चिकीर्षाया
अपि प्रवृत्तावेव हेतुत्वात्, कृतेरपि विलक्षणकृतित्वेनैव घटत्व-पटत्वाद्यवच्छिन्नहेतुत्वात् ।

मान्यता साध्य शास्त्र मे भी आ जायगी । फलतः त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही जगत् का मूल कारण है
और उस से उत्पन्न बुद्धि ही ज्ञानादि गुणों का आश्रय और कर्ता है-यह सब साध्य दर्शन की मान्यता
समाप्त हो जायगी । तो इस प्रकार जो साध्यशास्त्र की मान्यता का अनभिन्न होते हुए साध्य की
और से विचार करने को उद्यत होता है उसके साथ विचार करना अनुचित है । इसलिये इस चर्चा
को इतने में ही समाप्त कर देना ठीक है, क्योंकि इतने से ही ईश्वर के सम्बन्ध में सारययोग द्वारा
प्रदर्शित युक्तियां निरर्थक सिद्ध हो जाती हैं ।

(कार्यसामान्य के प्रति उपादानप्रत्यक्ष कारणता की आलोचना)

नैयायिकों ने ईश्वर को सिद्ध करने की जो रीत बताई है उस से भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो
सकती-जैसे उन्होंने ने कार्य द्वारा ईश्वर को सिद्ध करने के लिये सर्व प्रथम इस अनुमान का प्रयोग
किया है 'कार्यं सकर्तृक कार्यत्वात्' = संपूर्ण कार्यं कर्तृसापेक्ष है क्योंकि कार्य है ।' किन्तु यह अनुमान
समोचीन नहीं हो सकता क्योंकि-जो भी कार्य होता है वह सभी कर्तृसापेक्ष होता है इस नियम का
निश्चायक कोई तर्क नहीं है । कहने का आशय यह है कि कार्यसामान्य के प्रति सामान्यरूप से उपादान
विषयक प्रत्यक्ष कारण है इस कार्यकारण भाव पर ही उक्त अनुमान निर्भर है किन्तु इस कार्य-
कारण भाव में कोई प्रमाण नहीं है । क्योंकि इस कार्यकारणभाव को मानने पर भी यह प्रश्न होता
है कि पट-उपादान के प्रत्यक्ष से घटार्थीकी और घटोपादान के प्रत्यक्ष से पटार्थी की प्रवृत्ति क्यों नहीं
हाती ? क्योंकि जब सामान्यरूप से उपादान का प्रत्यक्ष सामान्यरूप से कार्य मात्र का कारण है तो
किसी भी उपादान के प्रत्यक्ष से किसी भी कार्य की उत्पत्ति होना युक्तिसङ्गत है । अतः इस प्रश्न का
समाधान करने के लिये इस प्रकार का विशेष कार्यकारणभाव मानना होगा कि तत् तत् पुरुष की
पटाद्यर्थ प्रवृत्ति के प्रति पटादि के उपादान का तद् तद् पुरुषीय प्रत्यक्ष कारण है । फलतः तत् तत्
कार्यार्थी की प्रवृत्ति और तद् तद् कार्य के उपादान का प्रत्यक्ष इन्हीं के बीच कार्यकारणभाव आवश्यक
है । इसी से उपादान प्रत्यक्ष के अभाव में कार्योत्पत्ति की आपत्ति का परिहार हो जायगा अतः 'कार्य
सामान्य के प्रति उपादानप्रत्यक्ष कारण है' इस सामान्य कार्यकारणभाव को कोई आवश्यकता न
रहेगी । तो जब इस प्रकार-कार्य सामान्य के प्रति उपादानप्रत्यक्ष या उस प्रत्यक्ष का आश्रयभूत
कर्ता कारण है यह कार्यकारणभाव ही असिद्ध है तो कार्य सामान्य से कर्तृ सामान्य का अनुमान
कैसे हो सकेगा ?

(कृति और कार्य का भी सामान्यतः कार्य-कारण भाव नहीं है)

जिस प्रकार उपादान का प्रत्यक्ष उपयुक्त रीति से प्रवृत्ति का ही कारण है उसी प्रकार चिकीर्षा
भी प्रवृत्ति का ही कारण है, कार्य सामान्य का कारण नहीं है । और कृतित्व रूप से कृति भी कार्यत्व
रूप से कार्य सामान्य का कारण नहीं है किन्तु घटपटादि तद् तद् कार्य के प्रति कुलाल तन्नुवाय

न च प्रवृत्ताविव घटादावपि ज्ञानेच्छयोरन्यय-व्यतिरेकाभ्या हेतुत्वमित्त्रैः तत्र घटत्व-पट-
त्वादीनामानन्त्यानु कार्यत्वमेव माश्रागण्यानु कार्यतावच्छेदकम्, गर्गरत्नाधवमपेक्ष्य मग्राहकलाघ-
वस्य न्याय्यत्वात्, कृतंस्तु 'यद्विशेषयोः' इति न्यायात् सामान्यतोऽपि हेतुत्वमिति वाच्यम्,

आदि की कृति विलक्षण कृतित्व रूप में ही कारण है। रहने का आशय यह है कि कार्य सामान्य के प्रति कृति सामान्य को कारण मानने में घट के लिये होनेवाली कृति में पट की और पट के लिये होनेवाली कृति से घट की उत्पत्ति होने की आपत्ति हो सकती है। अतः जिन कृतियों में घट उत्पन्न होता है उन में विलक्षण जाति और जिन कृतियों में पट उत्पन्न होता है उस में दूसरी विलक्षण जाति मानकर-घट पट आदि कार्यों के प्रति निम्न निम्न विजातीय कृतिया कारण हैं-यह कार्य-कारण-भाव मानना आवश्यक है। और इस कार्यकारणभाव को मान लेने पर कार्यसामान्य के प्रति कृति-सामान्य को कारण मानने की आवश्यकता नहीं रह जाती। इसलिये कार्यसामान्य में उपादान-प्रत्यक्ष या चिकीर्षा अथवा कृति का अनुमान नहीं हो सकता। और इसीलिये कार्य सामान्य के कारणभूत उपादानप्रत्यक्ष, चिकीर्षा और कृति के आश्रयरूप में जगत् कर्ता ईश्वर सिद्ध नहीं हो सकता।

[व्यापकरूप से कारणता की सिद्धि का प्रयास-पूर्वपक्ष]

इस सन्दर्भ में यह कहा जा सकता है कि—

जैसे उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा रहने पर प्रवृत्ति होती है और उस के न रहने पर प्रवृत्ति नहीं होती है—इस अन्वय व्यतिरेक से उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा को प्रवृत्ति का कारण माना जाता है उन्ही प्रकार उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा के अन्वय व्यतिरेक का अनुविधान घटादि में भी है, इसलिये घटपटादि के प्रति उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा को कारण मानना आवश्यक है। तो इस प्रकार जब प्रवृत्ति के नमान अन्य कार्यों के प्रति उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा की कारणता सिद्ध होती है तब घटत्व पटत्व आदि अनन्त धर्मावच्छिन्न के प्रति उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा को कारण मानने की अपेक्षा कार्यत्व रूप सामान्य धर्मावच्छिन्न के प्रति उन्हें कारण मानना उचित है।

यदि यह कहा जाय कि—'घटत्व पटत्वादि की अपेक्षा प्रागभावप्रतियोगित्वरूप कार्यत्व का शरीर गुरु है अतः उम की अपेक्षा लघुशरीरी घटत्व पटत्वादि को ही उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा का कार्यतावच्छेदक होना उचित है'—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि घटत्व पटत्वादि धर्म संपूर्ण कार्यों का सङ्ग्राहक नहीं है और कार्यत्व संपूर्ण कार्यों का सङ्ग्राहक है। इसलिये उसी को उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा का कार्यतावच्छेदक मानना न्यायसङ्गत है क्योंकि उसे कार्यतावच्छेदक मानने पर कार्य सामान्य के प्रति उपादान प्रत्यक्षादि में एक एक कारणता की ही सिद्धि होगी और घटत्व पटत्व आदि धर्मों को कारणतावच्छेदक मानने पर तद् तद् धर्मावच्छिन्न के प्रति विजातीय उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा में अनन्त कारणता माननी पड़ेगी। तो इस प्रकार जब कार्यसामान्य के प्रति उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा की कारणता सिद्ध हो जाती है तो कार्यसामान्य से कार्य सामान्य के उपादान प्रत्यक्ष और चिकीर्षा का अनुमान होने में और उस के आश्रय रूप में ईश्वर का अनुमान होने में कोई बाधा नहीं हो सकती। इसी प्रकार घटपटादि कार्यों के प्रति पृथक् रूप से विजातीय कृतियों को कारण मानने पर भी—कार्य सामान्य के प्रति कृतिसामान्य कारण है-यह सामान्य कार्यकारण भाव

कार्यत्वस्य कालिकेन घटत्व-पटत्वादिमत्त्वरूपस्य नानात्वात्, ध्वंसव्यावृत्त्यर्थं देयस्य सत्त्वस्य विशेषणविशेष्यभावे विनिगमनाविहेणाऽतिगुरुत्वाच्च । न च द्रव्यजन्यतावच्छेदकतया सिद्धं जन्यसत्त्वम् अवच्छिन्नममवेतत्वं वा तज्जन्यतावच्छेदकम्, तथापि प्रत्येकं विनिगमनाविरहात्, 'यद्विशेषयोः!'० इति न्याये मानाभावात् । किञ्च, एवं प्रायोगिकत्वमेव शैलादिव्यावृत्तं देवकुलाद्यनुवृत्तं मकलजनव्यवहारसिद्धं प्रयत्नजन्यतावच्छेदकमस्तु, व्याप्यधर्मत्वात्, इदमेवाऽभिप्रेत्य हेतुविशेषविकल्पने कार्यममत्वं सम्मतिटोकाकृता निरस्तम् ।

भी सिद्ध होगा क्योंकि-‘यद्विशेषयो कार्यकारणभावः स तत्सामान्ययोरपि’ यह सर्वसामान्य नियम है । इस का आशय यह है कि जिन पदार्थों में विशेषरूप से कार्यकारणभाव होता है उन पदार्थों में सामान्यरूप से भी कार्यकारणभाव होता है । जैसे एक घट को उत्पन्न करनेवाले कपाल से अन्य घट की उत्पत्ति का वारण करने के लिये तद् तद् घट के प्रति तद् तद् कपाल को कारण मानने पर-घट सामान्य प्रति कपालसामान्य कारण है-यह भी कार्यकारणभाव माना जाता है, उसी प्रकार कार्य-विशेष और कृतिविशेष में कार्यकारणभाव मानने पर कार्यसामान्य और कृतिसामान्य में भी कार्य-कारणभाव मानना न्यायसङ्गत है ।

यदि यह कहा जाय कि-‘विशेष कार्यकारणभाव से ही कार्य सिद्ध हो जाने से सामान्यरूप से कार्यकारणभाव की कल्पना कहीं भी मान्य नहीं है । अतः ‘यद्विशेषयो कार्यकारणभावः स तत्सामान्ययोरपि’ यह नियम निर्युक्तिक है।’ तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि जहा कोई कपाल नहीं है वहा यदि यह प्रश्न हो कि ऐसे स्थल में घट की उत्पत्ति क्यों नहीं होती ? तो इस का उत्तर यह नहीं दिया जा सकता कि तद् तद् कपाल का अभाव होने से घट की उत्पत्ति नहीं होती है, क्योंकि तत्कपाल के अभाव में भी अन्य कपाल से घट की उत्पत्ति होती है । अतः तद् तद् कपाल का अभाव तद् तद् घट की ही अनुत्पत्ति का नियामक नहीं हो सकता है । अतः घटसामान्य की अनुत्पत्ति का नियामक कपाल-सामान्य के अभाव को ही मानना होगा और यह तभी संभव है जब घट और कपाल में सामान्यरूप से भी कार्यकारणभाव हो । उसी प्रकार जहा कोई कृति नहीं है वहा कार्यसामान्य की अनुत्पत्ति का नियामक कृतिसामान्य का अभाव है-इस बातकी उपपत्ति के लिये कार्यसामान्य के प्रति कृतिसामान्य को भी कारण मानना आवश्यक है । तो इस प्रकार जब कार्य सामान्य के प्रति कृतिसामान्य की कारणता युक्तिसिद्ध है तब उसके बलसे ‘कार्यं सकर्तृक कार्यत्वात्’ यह अनुमान निर्वाध रूप से सपन्न हो सकता है” ।-

(व्यापक रूप से कारणता की सिद्धि का असम्भव-उत्तरपक्ष)

किन्तु यह कथन विचार करने पर समीचीन नहीं प्रतीत होता है क्योंकि कार्यत्व भी जो सपूर्ण कार्योंका सग्राहक है एकधर्म रूप न होकर कालिक सम्बन्ध से घटत्व पटत्वादि रूप है । आशय यह है कि कार्यत्व को सकल कार्यों में एक अनुगतधर्म के रूप में तभी स्वीकार किया जा सकता है जब सपूर्ण कार्यों का अनुगम करने का कोई मार्ग न रहे किन्तु ऐसे मार्ग का अभाव नहीं है, क्योंकि कालिक सम्बन्ध से घटत्व सभी कार्यों में रहने से समस्त कार्यों का अनुगमक हो सकता है, अतः कालिकसम्बन्ध से घटत्व-पटत्वादि से भिन्न कार्यत्व नामक एक अतिरिक्त धर्म की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं है ।

(सामान्यकार्यकारणभावकल्पना में गौरव)

फलतः 'कार्यसामान्य के प्रति कृतिसामान्य कारण है' इस नियम का पर्थवसान 'कालिक सम्बन्धसे घटत्वादिसत् के प्रति कृतिसामान्य कारण है'-इस कार्यकारणभाव में होगा। श्री गृह कार्यकारणभाव घटत्वपट्टवादि कार्यतावच्छेदक के भेद से अनन्त होगा। अतः-घटपटादि तद् तद् कार्यों के प्रति पृथक् रूप से विजातीय कृति कारण है'-इस कार्यकारणभाव से अतिरिक्त उक्त रूप से 'कार्यसामान्य के प्रति कृतिसामान्य कारण है' इस कार्यकारणभाव की कल्पना गौरवप्रस्त है। इसके अतिरिक्त कार्य-कारण भाव में गौरव का अन्य हेतु भी है जैसे कालिक सम्बन्ध से घटत्व पट्टवादि धर्म भावभूत वस्तु में रहता है इसी प्रकार ध्वस में भी रहता है और ध्वस के प्रति उपादान प्रत्यक्षादि कारण नहीं होते क्योंकि उसका कोई उपादान ही नहीं होता। अतः ध्वसरूप कार्य के प्रति उपादानप्रत्यक्षादि कारणों का व्यभिचार वाग्ण करने के लिये ध्वस को उन के कार्यवर्ग से व्यावृत्त करने के लिये कार्यतावच्छेदककोटि में सत्त्व-भादत्व का निवेश करना होगा। फलतः भावत्व और घटत्व आदि के विशेषणविशेष्यभाव में कोई विनिगमना न होने में 'घटत्वादि-विशिष्टभाव प्रति उपादानप्रत्यक्षादिक कारण' एवं 'भावत्वविशिष्टपट्टादिक प्रति उपादानप्रत्यक्षादिक कारण' इस प्रकार से गुह्यतर कार्यकारणभाव की आपत्ति होगी।

(जन्यत्व अथवा अवच्छिन्नत्व का निवेश व्यर्थ है)

यदि यह कहा जाय कि- भावकार्य की उत्पत्ति द्रव्य में ही होती है गुणादि में नहीं होती इसलिए जन्यभाव के प्रति द्रव्य कारण है यह कार्यकारणभाव मानना आवश्यक होता है। इसके अनुसार जन्यसत्त्व द्रव्य का कार्यतावच्छेदक होता है। जन्यसत्त्व का अर्थ है जन्यत्वविशिष्टसत्त्व। इस में जन्यत्व का निवेश नित्य भावपदार्थों की व्यावृत्ति के लिए किया जाता है और सत्त्व का निवेश ध्वस की व्यावृत्ति के लिए किया जाता है। नित्य भावपदार्थों की व्यावृत्ति के लिए जन्यत्व के बदले अवच्छिन्नत्व का भी निवेश किया जा सकता है। अवच्छिन्नत्व का अर्थ है कालावच्छिन्नत्व अर्थात् किञ्चित्कालवृत्तित्व। इस प्रकार द्रव्य का जन्यतावच्छेदक जन्यसत्त्व या किञ्चित्कालवृत्ति समवेतत्व होता है। उसी को उपादान प्रत्यक्ष चिकीर्षा और कृति का कार्यतावच्छेदक मान कर जन्यभाव सामान्यके प्रति उपादान प्रत्यक्ष आदि को कारण माना जा सकता है-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि जन्यत्व के सबन्ध में यह बात पूर्ववत् कही जा सकती है कि जन्यत्व अतिरिक्त धर्म न होकर विनिगमना विरह से कालिकसबन्धेन घटत्व-पट्टत्व आदिरूप ही है। इसीप्रकार अवच्छिन्नत्व के सबन्ध में भी कहा जा सकता है कि अवच्छिन्नत्व विनिगमनाविरह से तद् तद् घटादिरूप जो तत् तत् काल तन्निरूपितवृत्तित्व रूप है इसलिए पूर्वोक्त दोष से निस्तार अशक्य है।।

(सामान्याभाव विशेषाभावकूट से अन्य नहीं है)

इस सन्दर्भ में 'यद्विशेषयोः कार्यकारणभाव' स तत्सामान्ययोरपि' इस न्याय से कार्यसामान्य और कृतिसामान्य में कार्यकारणभाव सिद्ध करने का जो प्रयास किया गया है वह भी सफल नहीं हो सकता क्योंकि उस न्याय में कोई प्रमाण नहीं है। उस न्याय के स्मर्थन में जो यह बात कही गई है कि 'जिस स्थान में कोई कपाल नहीं है उस स्थान में कपालसामान्य भाव को घट सामान्य की अनुत्पत्ति का नियामक सिद्ध करने के लिए एवं जब कोई कृति नहीं है उस समय कृतिसामान्याभाव को कार्यसामान्य की अनुत्पत्ति का नियामक सिद्ध करने के लिए 'घट सामान्य के प्रति कपालसामान्य

यत्तु घटस्याद्यवच्छिन्ने कृतित्वेन हेतुन्वेऽपि खण्डघटाद्युत्पत्तिकाले कुलालादिकृतेरस-
त्त्वादीश्वरसिद्धिः, इति दीधितिकृतोक्तम्, तत्तुच्छम्, अस्माभिस्तत्र घटे खण्डत्वपर्यायस्यैवा-
भ्युपगमात् । युक्तं चैतद्, प्रत्यभिज्ञोपपत्तेः । तत्र मादृश्यादिदोषेण भ्रमकल्पने गौरवात् ।

श्रीर कार्यसामान्य के प्रति कृतिसामान्य कारण है—यह कार्यकारणभाव मानना आवश्यक है—वह ठीक नहीं है क्योंकि विशेषाभावकूट से ही सामान्याभाव की प्रतीति आदि उपपन्न हो जाने से विशेषाभावकूट से भिन्न सामान्याभाव की कल्पना में कोई प्रमाण नहीं हैं । अतः जहाँ कोई कपाल नहीं है वहाँ घट सामान्य की अनुत्पत्ति का प्रयोजक तत्तत्कपालाभावसमुदाय ही है । एव जहाँ कोई कृति नहीं है तब उस समय कार्यसामान्य की अनुत्पत्ति का प्रयोजक तत् तत् कृति का अभाव-समुदाय ही है यही मानना युक्ति सगत हैं । अतः 'यद्विशेषयो.'० न्याय में कोई युक्ति न होने से कार्यकारण के बीच सामान्य कार्य-कारणभाव नहीं सिद्ध हो सकता । अतः कार्यसामान्य से कर्तृ-सामान्य के अनुमान करने का प्रयास असभव है ।

इस से अतिरिक्त व्याख्याकार का कहना है कि प्रयत्न से प्रायोगिक कार्यों की ही उत्पत्ति होती हैं । प्रायोगिक उसे कहते हैं जो प्रयोग अर्थात् मनुष्य की चेष्टा से साध्य है । इसलिए प्रायोगिकत्व ही कार्यत्व का व्याप्य होने से प्रयत्न का जन्यतावच्छेदक है । और वह शील आदि कर्तृहीन कार्यों से व्यावृत्त है और देवकुलादि कर्तृ सापेक्ष कार्यों में अनुगत है । और उस के अस्तित्व में 'गृहादिकार्यम् प्रायोगिकम्' और 'शैलादिकार्यम् न प्रायोगिकम्' यह सार्वजनिक व्यवहार ही प्रमाण है । इसी अग्नि-प्राय से सम्मतिग्रन्थ के टीकाकार ने हेतुसवन्धी विकल्प प्रस्तुत होने पर नैयायिक द्वारा उद्भावित कार्यसमत्व का निराकरण किया है । इस विषय की स्पष्टता के लिए सम्मतिटीका दृष्टव्य हैं ।

(खण्डघट का ईश्वर कर्ता है—दीधितिकार को युक्ति)

तत्त्वचितामणि ग्रन्थ के उपर दीधिति नाम की व्याख्या करने वाले रघुनाथ शिरोमणि ने, ईश्वर की सिद्धि के सवन्ध में यह कहा है कि-कार्य सामान्य के प्रति कृतिसामान्य की कारणता न मानने पर भी घट आदि के प्रति कुलाल आदि की कृति कारण है' इस कार्यकारणभाव के बल पर भी ईश्वर की सिद्धि की जा सकती है । उदाहरण के रूप में उन्होंने खडघट को प्रस्तुत किया है । उन का अर्थ यह है कि घटमें से कुछ अंश निकल जाने पर पूर्ववर्ती पूर्ण घट का नाश होकर नये अपूर्व घट की उत्पत्ति होती है उसे खडघट कहा जाता है । जब यह कार्यकारणभाव है कि घट सामान्य के प्रति कुलालकृति कारण है तो इस खडघट के भी घट सामान्य के अतर्गत होने से इसके लिए भी कुलालकृति का होना आवश्यक है । किन्तु वह कुलालकृति आधुनिक कुलाल की कृति नहीं हो सकती । क्योंकि उस खडघट का निर्माण करने के लिए कोई आधुनिक कुलाल उपस्थित नहीं होता । अतः यह मानना होगा—यह खडघट जिस कुलाल की कृति से उत्पन्न होता है वह कुलाल ईश्वर है । यही कारण है—वेदों में 'नम कुलालेभ्य' कहकर कुलाल के रूप में ईश्वर को वदना की गई है ।

(खडघट याने पूर्णतापर्याय की निवृत्ति]

व्याख्याकारने दीधितिकार के इस प्रयास को यह कहकर तुच्छ बताया है कि घट का कोई अंश निकल जाने पर पूर्वघट का नाश होकर किसी नये खडघट की उत्पत्ति नहीं होती किन्तु पूर्व घट में ही

अत एव पाकेनापि नान्यघटोत्पत्तिः, विशिष्टमामग्रीवशाद् विशिष्टवर्णम्य घटादेर्द्रव्यम्य कथञ्चिदविनाशेऽप्युत्पत्तिर्भवति, इति व्यक्तं सम्मतिटीकायाम् । परेषामपि स्वप्रयोज्य-विजातीयमयोगसंबन्धेन तत्काले (कुलालकृतेः) सत्तात्त्विके । न च वैशेषिकनये श्यामघटा-दिनाशोत्तर रक्तघटाद्युत्पत्तिकाले प्राक्तनपरमाणुद्वयमयोगद्रव्यणुकादेर्नाशाद् नैवं भवतीति

पूणत्वपर्याय की निवृत्ति होकर छ डत्व पर्याय की उत्पत्ति होती है । तो जब कोई नया घट उत्पन्न ही नहीं होता तब उस के कर्ता रूप में किसी पुत्पविरोध की कल्पना कैसे की जाये ?

व्याख्याकार ने अपने इस कथन के समर्थन में प्रत्यभिज्ञा को प्रमाणरूप में प्रस्तुत किया है । उन का आशय यह है कि किसी घट में से कुछ अंश निकल जाने के बाद भी 'स एव अयं घट' =यह वही घट है' इसप्रकार वर्तमान घट में पूर्वघट के तादात्म्य का दर्शन होता है ।

यदि पूव घट का नाश होकर नये घट की उत्पत्ति मानी जायेगी तो इस तादात्म्य दर्शनरूप प्रत्यभिज्ञान की उपपत्ति नहीं हो सकती । यदि यह कहा जाय कि- यह प्रत्यभिज्ञान यथार्थ नहीं है किन्तु भ्रमरूप है । अतः इस से पूणघट और खडघट की एकता नहीं सिद्ध हो सकती-तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि उक्त प्रत्यभिज्ञा को भ्रम मानने पर उस के कारणरूप में सादृश्य आदि दोष की कल्पना करनी होगी । और जहाँ भी प्रत्यभिज्ञा होती है वहाँ सर्वत्र उसे भ्रम मानकर प्रत्यभिज्ञात पदार्थको पूर्व पदार्थ से भिन्न मानने की स्थिति उत्पन्न होने से अनेक पदार्थों की कल्पना का गौरव भी हो सकता है । यदि यह कहा जाय—'कि-खण्डघट में पूर्वघट के तादात्म्य का दर्शन भ्रम है जो दोनो में भेदबुद्धि न होने पर सादृश्य के कारण होता है'-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि इस कल्पना में पूर्वघट का नाश और नवीन घट की उत्पत्ति तथा इन दोनो में तादात्म्यदर्शन के लिए सादृश्य में दोषत्व की कल्पना होने से अतीव गौरव है ।

(पाकक्रिया से अन्यघट उत्पत्ति प्रक्रिया की समालोचना)

इसलिए सम्मति टीका में भी यह बात स्पष्ट की गई है कि पाक से श्यामघट का नाश होने पर अन्य घट की उत्पत्ति नहीं होती । किन्तु विशिष्ट सामग्री के प्रभाव से पूर्ववर्ण से विलक्षण वर्णशाली उमो घटद्रव्य की उत्पत्ति होती है उस के पूर्ववर्ण की निवृत्ति होने परभी उसका नाश नहीं होता । क्योंकि प्रत्येक वस्तु प्रतिक्षण में पूर्व पर्यायिके रूप में नष्ट होते हुए और उत्तर पर्यायिके रूप में उत्पन्न होते हुए भी अपने मूलद्रव्य के रूप में स्थिर रहती है ।

वैशेषिक आदि के मत में यद्यपि पाकस्थल में पूर्वघट का नाश होकर नवीन घट की उत्पत्ति होती है, तथापि उस घटके कारणरूप में ईश्वरीयकृति की कल्पना आवश्यक नहीं है क्योंकि कृति घटके प्रति साक्षात् कारण न होकर स्वप्रयोज्य विजातीय संयोग सबध से ही कारण होती है । और उक्त संयोगसंबन्ध से पाकस्थल में श्री कुलाल की पूर्वकृति होने में कोई बाधा नहीं है । क्योंकि उस समय जिस कपालद्रव्य संयोग से घटकी उत्पत्ति होती है उसे श्री कुलाल की पूर्वकृति का प्रयोज्य माना जा सकता है, क्योंकि कुलाल की पूर्वकृति से उसी प्रकार का संयोग होकर यदि पूर्वघट न होता तो उसके पाक श्रीर पाक से नये घट की उत्पत्ति की स्थिति ही न होती । अतः यह कहा जाना सर्वथा सद्गत है कि नया घट जिस कपालद्रव्य संयोग से उत्पन्न होता है वह भी परंपरा से पूर्वघट के उत्पादक कुलाल की पूर्वकृति का प्रयोज्य है ।

वाच्यम् ; पूर्वमंयोगादिध्वंमपूर्वद्वयणुकादिध्वंमानामुत्तरमंयोगद्वयणुकादावन्ततः कालोपाधित-
यापि जनकत्वात्, तत्कालेऽपि कुलालादिकृतेः स्वप्रयोज्यविजातीयसंयोगेन सत्त्वात्; अन्यथा
घटत्वावच्छिन्ने दण्डादिहेतुत्वमपि दुर्बलं स्यात् । 'दण्डादिजन्यतावच्छेदकं विलक्षणघटत्वा-
दिकमेवे' ति चेत् ? कृतिजन्यतावच्छेदकमपि तदेवेण्यताम् । 'कृतेर्लाघवाद् विशेष्यतयेव हेतु-
त्वात् यत्र दण्डस्य स्वप्रयोज्यकपालद्वयसंयोगेन सत्त्वम्, न तु विशेष्यतया कुलालकृतिः,
तत्रैव खण्डघटे तत्सिद्धिरिति चेत् ? न, कृतेरपि स्वप्रयोज्यसंबन्धेनैव हेतुत्वात्, विजा-
तीयमंयोगत्वेन संबन्धत्वे गौरवात्, घटत्वावच्छिन्ने विजातीयकृतित्वेनैव हेतुत्वाच्चेति दिक् ।

[वैशेषिकमतानुसारी पाकप्रक्रिया की आलोचना]

यदि यह कहा जाय कि—वैशेषिक मत में पाक से श्यामघट का नाश होने के बाद जब रक्त-
घट की उत्पत्ति होती है तो उसके पूर्व श्यामघट का द्व्यणुक पर्यन्त नाश हो जाता है । केवल विभवत
परमाणु रह जाते हैं और फिर परमाणुओं के संयोग से द्व्यणुक त्र्यणुक आदि की उत्पत्ति होकर कपाल-
द्वय के नये संयोग से नये घट की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार नये घट की उत्पत्ति के समय कुलाल
की पूर्वकृति से होनेवाला संपूर्ण संयोग आदि का नाश हो जाने से उक्त कृति के स्वप्रयोज्य विजातीय-
संयोग सम्बन्ध से अस्तित्व की कल्पना असंभव है—तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि पाक स्थल में नये
घट की उत्पत्ति के लिये जिन द्व्यणुक से लेकर कपाल पर्यन्त नये द्रव्यों की आवश्यकता होती है उनके
प्रति पूर्ववर्ती परमाणुसंयोगादि और द्व्यणुकादि का नाश कारण होता है । क्योंकि किसी भी द्रव्य में
किसी कार्यद्रव्य के रहते नये द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती एव दो द्रव्यों में पूर्वोत्पन्न संयोग के रहते
उन द्रव्यों में नये संयोग की उत्पत्ति नहीं होती अतः उत्तर द्रव्य के प्रति पूर्व द्रव्य का नाश
और उत्तर संयोग के प्रति पूर्व संयोग के नाश को कारण मानना आवश्यक होता है और इसके अति-
रिक्त कालोपाधिरूप में भी पूर्व संयोग और पूर्व द्व्यणुकादि का नाश, उत्तर संयोग और उत्तर द्व्यणु-
कादि के नाश का कारण होता है । अतः पाक स्थल में नवीन घट की उत्पत्ति के समय कुलाल की
पूर्वकृति के स्वप्रयोज्य विजातीय संयोग सम्बन्ध से रहने में कोई बाधा नहीं हो सकती क्योंकि नवीन
घटके लिये अपेक्षित परमाणु संयोग और द्व्यणुकादि पूर्व संयोग और पूर्व द्व्यणुकादि के नाश से
जन्य है और उक्त नाश अपने प्रतियोगी से जन्य है और प्रतियोगी कुलाल की कृति से जन्य है ।
अन. कुलाल कृति से जन्य होनेवालों को परम्परा में ही नवीन घट के उत्पादक कपालद्वय संयोग के
होने से उसे कुलाल की पूर्व कृति से प्रयोज्य मानना सर्वथा सङ्गत है ।

इस प्रसङ्ग में यह बात ध्यान देने योग्य है कि परमाणुओं का संयोग और द्व्यणुकादि की
उत्पत्ति कुलाल कृति से नहीं होती । कुलाल कृति से तो कपाल और कपालद्वय का संयोग ही उत्पन्न
होता है, अतः नवीन घट के उत्पादक नवीन कपालद्वय संयोग को कुलाल कृति से प्रयोज्य इसलिये
मानना चाहिये कि वह कुलाल कृति से उत्पादित पूर्व कपाल और पूर्वकपालद्वय संयोग के नाश से
उत्पन्न है । व्याख्याकार का कहना है कि पाक स्थल में नवीन घट की उत्पत्ति के समय स्वप्रयोज्य
विजातीय संयोग सबध से कुलाल की पूर्वकृति का अस्तित्व मानना आवश्यक है । यदि ऐसा न माना
जायगा तो घट सामान्य के प्रति दण्ड आदि की कारणता का समर्थन न हो सकेगा । क्योंकि पाक से
नवीन घट की उत्पत्ति के समय दण्ड आदि भी नहीं रहते । अतः उस घट के लिये यदि ईश्वरीय कृति

किञ्च, उपादानप्रत्यक्षस्य लौकिकस्य हेतुत्वात् कथमीश्वरे तन्मात्रिः ? अपि च, प्रणिधानाद्यर्थं मनोवदनाद्यादां प्रवृत्तिम्बीकागद् यद्रर्मावच्छिन्ने यदर्थिप्रवृत्तिः तद्रर्मावच्छिन्ने

की कल्पना आवश्यक है तो उसी प्रकार ईश्वरीय दण्डादि की भी कल्पना करने की आवश्यकता पड़ सकती है जबकि यह बात ईश्वर कर्तृत्ववादी को भी मान्य नहीं है। अतः पाकस्थली में नवीन घट के उत्पादक नवीन कपालद्वय संयोग की पूर्वदण्डप्रयोज्य मानकर स्वप्रयोज्यविजातीय संयोग सम्बन्ध से दण्डादि का अस्तित्व मानकर उस घट में दण्डादि जन्यता की उपपत्ति जिम प्रकार की जायगी उसी प्रकार कुलाल की पूर्वकृति जन्यता की भी उपपत्ति की जा सकती है। अतः पाकस्थलीय घट की उत्पत्ति के अनुरोध से ईश्वरीय कृति की कल्पना नहीं हो सकती। यदि यह कहा जाय कि—‘दण्डादि को घट सामान्य के प्रति कारण न मानकर विलक्षण घट के प्रति कारण माना जायगा अतः पाकस्थलीय घट के लिये दण्डादि की आवश्यकता नहीं होगी।’—तो यह बात कृति के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है। अर्थात् घट सामान्य के प्रति कृति को कारण न मानकर विलक्षण घट के ही प्रति कृति को कारण माना जा सकता है। अतः पाकस्थलीय घट के लिये कृति की भी कल्पना अनावश्यक हो सकती है।

यदि यह कहा जाय कि—‘कृति को स्वप्रयोज्य विजातीय संयोग सम्बन्ध में घट का कारण मानने में गौरव है। अतः लाघव के लिये समवाय सम्बन्ध से घट के प्रति विशेष्यता सम्बन्ध से ही कृति को कारण मानना उचित है। ऐसी स्थिति में जिस दण्ड घट की उत्पत्ति के पूर्व दण्ड स्वप्रयोज्य कपालद्वय संयोग सम्बन्ध में है किन्तु कुलालकृति विशेष्यता सम्बन्ध में नहीं है—उस दण्डघट के लिये ईश्वरीय कृति की कल्पना आवश्यक है—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि कृति भी स्वप्रयोज्य सम्बन्ध से ही घट के प्रति कारण है न कि स्वप्रयोज्यविजातीयसंयोगसम्बन्ध में क्योंकि विजातीयसंयोगत्व रूप से स्वप्रयोज्य की कारणतावच्छेदक सम्बन्ध मानने में गौरव है। और स्वप्रयोज्यसम्बन्ध से कारण मानने में विशेष्यता सम्बन्ध से कृति को कारण मानने की अपेक्षा कोई गौरव नहीं है। क्योंकि विशेष्यता सम्बन्ध से कारण मानने में कारणतावच्छेदक सम्बन्धतावच्छेदकविशेष्यतात्व होगा और स्वप्रयोज्य सम्बन्ध से कारण मानने पर कारणतावच्छेदक सम्बन्धतावच्छेदक-प्रयोज्यत्व होगा। और प्रयोज्यत्व और विशेष्यतात्व में कोई लाघव-गौरव नहीं है क्योंकि दोनों ही स्वरूपसम्बन्धविशेष्यत्व हैं। उसके अतिरिक्त यह भी ज्ञातव्य है कि कृति को घट सामान्य के प्रति कारण न मानकर विजातीय घट के प्रति कारण मानना उचित है। जैसा कि अभी दण्डादि की विजातीय घट के प्रति कारण बताया गया है। तो इस प्रकार जब घट सामान्य के प्रति कृति कारण ही नहीं है तो कृति के बिना भी पाकस्थलीय घट की या खण्डघट की उत्पत्ति हो सकती है। अतः उसके अनुरोध में ईश्वरीय कृति की कल्पना नहीं की जा सकती।

[ईश्वर में लौकिक प्रत्यक्षज्ञान का अभाव]

इस प्रसङ्ग में यह भी विचारणीय है कि उपादान कारण का लौकिक प्रत्यक्ष ही कार्य का हेतु होता है। क्योंकि उपादान के अलौकिक प्रत्यक्ष के आधार पर अन्य देशस्थ या अन्य कालस्थ उपादान में कोई भी कर्ता कार्य को उत्पन्न करने का प्रयास नहीं करता और उपादान का लौकिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय के लौकिक सनिकर्ष से ही सपन्न होता है। अतः ईश्वर में दृष्टकादि के उपादान पर-

तत्प्रकारकज्ञानमात्रस्य हेतुत्वात् कथमुपादानप्रत्यक्षमीश्वरस्य ? तम्यानुमितित्वे जन्यानुमिति-
त्वं व्याप्तिज्ञानजन्यतावच्छेदकमिति गौरवोद्भावन तु प्रत्यक्षत्वे जन्यप्रत्यक्षत्यस्येन्द्रियादिजन्य-
तावच्छेदकत्वकल्पनागौरवं नातिशेते । अपि च, तदुपादानप्रत्यक्षं निराश्रयमेवाऽस्तु, दृष्टविप-
रीतकल्पनभियां तु नित्यज्ञानादिकमपि कथं कल्पनीयम् ? अभिहितश्चायमर्थो ' बुद्धिश्चेश्वरस्य
यदि नित्याव्यापिकैवाऽभ्युपगम्यते, तदा मैवाऽचेतनपदार्थाधिष्ठात्री भविष्यति, इति किमपरत-
दाधारेश्वरपरिकल्पनया ?' इत्यादिना ग्रन्थेन सम्मतिटोकायामपि ।

माणु आदि का लौकिक प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वर इन्द्रियादि से रहित होता है ।
इसके अतिरिक्त दूसरी बात यह है कि जिस कार्य की इच्छा से जिस कारण मे मनुष्य की प्रवृत्ति होती
है उस कारण मे उस कार्य का ज्ञान सामान्यरूप से हेतु होता है न कि उस कारण मे उस कार्य का
प्रत्यक्षज्ञान । क्योंकि यदि कारण मे कार्य के प्रत्यक्षज्ञान को ही हेतु माना जायगा तो मन का प्रणि-
धान=मन की एकाग्रता करने के लिये मनुष्य की मनोवहनाडी मे प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी क्योंकि मनो
वहनाडी का उसे प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता । तो कार्यकारणभाव की इस स्थिति मे ईश्वर मे द्व्यणुकादि
के उपादान का प्रत्यक्ष न सिद्ध होकर केवल इतना ही सिद्ध हो सकता है कि ईश्वर मे द्व्यणुकादि के
उपादान कारण का ज्ञान रहता है । अतः ईश्वर सर्वत्रुष्टा न सिद्ध होकर सर्वज्ञाता ही सिद्ध हो
सकता है ।

सच बात तो यह है कि कार्य के प्रति उपादान कारण के ज्ञानसामान्य को कारण मानने
पर द्व्यणुकादि के उपादान कारण के ज्ञाता रूपमे भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि एक
ब्रह्माण्ड की सृष्टि के समान अन्य पूर्वोत्पन्न ब्रह्माण्ड मे विद्यमान योगी को किसी नवीन उत्पन्न होने-
वाले ब्रह्माण्ड के अन्तर्गत विद्यमान परमाणुओं का योगजन्य ज्ञान हो सकता है और उसी ज्ञान से नये
ब्रह्माण्ड मे द्व्यणुकादि की उत्पत्ति हो सकती है । अतः ब्रह्माण्ड ईश्वरकर्तृक न होकर योगिकर्तृक हो
सकता है । इसलिये विश्वकर्तारूप मे ईश्वर की सिद्धि की आशा डुराशा मात्र है । यदि यह कहा

जाय कि—संपूर्ण ब्रह्माण्ड का एक साथ खण्ड प्रलय होता है और खण्ड प्रलय की अवधि पूरी हो
जाने पर नये ब्रह्माण्ड की उत्पत्ति होती है । अतः खण्ड प्रलयकाल मे कोई योगी नहीं रहता इसलिये
नये ब्रह्माण्ड मे द्व्यणुकादि की उत्पत्ति परमाणुओं के योगिज्ञान द्वारा समर्थित नहीं हो सकती ।
अतः द्व्यणुकादि के उपादानमूल परमाणुओं का ज्ञान सृष्टि के आरम्भ समय मे ईश्वर मे ही मानना
आवश्यक है और उसे प्रत्यक्ष रूप ही होना उचित है । क्योंकि अनुमिति रूप मानने पर अनुमितित्व को
व्याप्तज्ञान वा जन्यतावच्छेदक नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह व्याप्ति ज्ञान से अजन्य ईश्वरीय
अनुमिति मे रहने के कारण व्याप्तिज्ञानजन्यता का अतिप्रसक्त धर्म है । अतः जन्यानुमितित्व को व्याप्ति-
ज्ञान का जन्यतावच्छेदक मानना पडेगा और उसमे गौरव होगा ।"— तो यह कथन ठीक नहीं है
क्योंकि ईश्वर ज्ञान को प्रत्यक्षात्क मानने पर भी, ईश्वरीयनित्यप्रत्यक्ष मे इन्द्रियजन्यता नहीं है अतः
इन्द्रिय जन्यता के अतिप्रसक्त होने से प्रत्यक्षत्व को इन्द्रियजन्यता का अवच्छेदक न माना जा सकेगा
किन्तु जन्यप्रत्यक्षत्व को ही इन्द्रिय का जन्यतावच्छेदक मानना होगा । अतः ईश्वरीयज्ञान की
प्रत्यक्षरूपता का समर्थन उक्तीरति से नहीं किया जा सकता ।

किञ्च, एवं नानात्मस्वेव व्यामज्यवृत्ति तत्कल्प्यताम्, स्वाश्रयमंयुक्तमयोगमंवन्येन तेषु तत्कल्पनापेक्षया समवायेन तत्कल्पनाया एव तव न्याय्यत्वात् । न चैव घटादिभ्रमो-च्छेदापत्तिः, बाधवृद्धिसत्त्वादिति वाच्यम्, बाधवृद्धिप्रतिबन्धकतायां चैत्रीयन्वय्यावश्यं निवेश्यत्वात्, तच्च ममवेतत्वमन्वयेन चैत्रवृत्त्वं, पर्याप्तत्वेन वा, इति न किञ्चिद् वैपम्यम् ।

अपि च, 'देवतामनिधानेन' इति पक्षेण प्रतिष्ठादिना स्वाभेद-स्वीयत्वादित्रानं तदा-हितमंस्काररूपं ब्रह्मादां स्वीकृतम्, न च ब्रह्मादीनामीश्वरभेदः, भगवद्गुणानाविरोधात् । एवं

इस के अतिरिक्त यह भी ज्ञातव्य है कि 'कार्ये प्रत्यक्षादिजन्य, कार्यत्वात्' इस अनुमान में द्व्यणुकादि कार्यों के कारणभूत प्रत्यक्षादि सिद्ध होने पर भी उसके आश्रयरूप में ईश्वर की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है । क्योंकि द्व्यणुकादि के उपादानभूत परमाणुओं के प्रत्यक्षादि को निराश्रय माना जा सकता है । यदि यह कहा जाय कि—प्रत्यक्षादि किसी आश्रय में ही रहता है । अतः परमाणु के प्रत्यक्षादि में निराश्रयत्व की कल्पना = अविरोध होने के कारण नहीं की जा सकती—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि तब तो जीव में अनित्य ही ज्ञान आदि सिद्ध होने के कारण ईश्वर के ज्ञान आदि में निरदत्व की भी कल्पना = अविरोध के कारण नहीं की जा सकेगी । इस बात को सम्मति टीका में यह कहते हुए स्पष्ट किया गया है कि यदि ईश्वर की बुद्धि निर्य और व्यापक है तो ईश्वर के बिना भी बुद्धि को अचेतन पदार्थों की अधिष्ठात्री मान लेना चाहिए । उसके आचारभूत ईश्वर की कल्पना निरर्थक है ।

इस सन्दर्भ में यह भी कहा जा सकता है कि—द्व्यणुकादि के उपादान कारणभूत परमाणुओं का ज्ञान ईश्वररूप किसी एक अतिरिक्त आत्मामें न रह कर संपूर्ण आत्माओं में ही व्यासज्यवृत्ति-पर्याप्त सम्बन्ध से रहता है क्योंकि उस ज्ञान को अन्य आत्माओं का अधिष्ठाता बनाने के लिये उनके साथ उन ज्ञान का स्वाश्रय-सयुक्त-सयोग सम्बन्ध मानना होगा जैसे स्व का अर्थ है ज्ञान, उसका आश्रय है ईश्वर, उससे सयुक्त है भूतद्रव्य और उसका सयोग है जीवात्मा में तो इस स्थिति में यही उचित प्रतीत होता है कि उस ज्ञान को स्वाश्रय सयुक्त सयोग सम्बन्ध से जीवात्माओं में न मानकर समवायसम्बन्ध से ही माना जाय । यदि यह कहा जाय कि—'उस ज्ञान को समस्त जीवों में मानने पर किसी को घटादि का भ्रम न हो सकेगा, क्योंकि जिस देश में घटादि का भ्रम होता है उस देश में प्रत्येक मनुष्य को घटाऽभाव की बुद्धि विद्यमान है जिससे घटादि के भ्रम का प्रतिबन्ध हो जाना अनिवार्य है'—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि एक पुरुष की बाधवृद्धि से अन्य पुरुष की विशिष्ट बुद्धि के प्रतिबन्धापत्ति के निवारणार्थं चैत्रादि तत्पुरुषीय विशिष्टबुद्धि में चैत्रादि तत्पुरुषीय बाधवृद्धि को प्रतिबन्धक मानना आवश्यक होता है । जिस में तत्पुरुषीयत्व का अर्थ तत्तत्पुरुषसमवेतत्व न कर तत्तत्पुरुष पर्याप्तत्व कर देने से जगत के कारणीभूत सर्ववियक ज्ञान को सर्वविगत मानने पर होने वाली घटादि भ्रम के उच्छेद की आपत्ति का परिहार नुकर हो जाता है क्योंकि सर्ववियकज्ञान किसी एक आत्मा में पर्याप्त न होकर सभी आत्मा में पर्याप्त होता है । अतः तत्तत्पुरुष पर्याप्तबाध-वृद्धि को प्रतिबन्धक मानने पर सर्वज्ञानात्मक बाधवृद्धि से विशिष्टबुद्धि का प्रतिबन्ध नहीं हो सकता ।

वैपयिकसुख दुःखादिश्रवणाद् धर्माऽधर्मावपि तत्राऽङ्गीकर्तव्यौ । न च विरोधः, ब्रह्मादिशरीराव-
च्छेदेनाऽनित्यज्ञानादिमन्वेऽप्यनवच्छिन्नज्ञानाऽविरोधात् । अत एवाऽन्ये तु 'स तपोऽतप्यत'
इति श्रुतेः अणिमादिप्रतिपादकश्रुतेश्च धर्माऽधर्मावनित्यज्ञानादिकमपीश्वरे स्वीकुर्वन्ति, इति
शशधरेऽभिहितम् । एतन्मते च बाधादिप्रतिबन्धकतायामवच्छिन्नममवेतत्वेन चैत्रवत्त्वादिलक्षण-
चैत्रीयत्वादेश्वर्यं निवेश्यत्वाद् नातिरिक्तनित्यज्ञानाश्रयसिद्धिः ।

[ईश्वर मे जन्यज्ञान की आपत्ति]

इस प्रसङ्ग मे इस विषय पर ध्यान देना भी आवश्यक है कि न्यायशास्त्र मे ब्रह्मा आदि देवताओ
की प्रतिमाओ मे शास्त्रोक्त प्रतिष्ठाविधि से देवताओ का सन्निधान माना गया है । देवताओ के सन्नि-
धान का अर्थ है प्रतिमा मे देवता की अभेदबुद्धि या आत्मीयत्व बुद्धि । इसी को प्रतिमा का प्रतिष्ठाजन्य
सस्कार कहा जाता है । इस प्रकार जब ब्रह्मादि देवताओ मे अपनी अभिन्नता या आत्मीयता का ज्ञान
उत्पन्न होता है तब यह कैसे कहा जा सकता है कि ईश्वर मे जन्यज्ञान नही होता किन्तु नित्यज्ञान ही
होता है । यदि यह कहा जाय कि 'ब्रह्मादि देवता ईश्वर से भिन्न है' तो यह ठीक नहीं है क्योंकि
भगवद्गीता मे श्रीकृष्ण ने अपने को ही जगत् का स्रष्टा पालक और सहर्ता बताया है और अपने
ही को ईश्वर कहा है । इसलिये ब्रह्मादि को ईश्वर से भिन्न मानना भगवद्गीता के विरोध के कारण
उचित नहीं है । उसी प्रकार पुराणो मे यह भी सुनने को मीलता है- ब्रह्मादि देवताओ को अनायास
उपलब्ध होने वाले विषयो से सुख और राक्षसो के अत्याचार से दुःख भी होता है । अत ब्रह्मादि मे
सुख और दुःख के कारणभूत धर्माधर्म को भी सत्ता माननी होगी और ब्रह्मादि के ईश्वर से भिन्न न
होने के कारण ईश्वर मे भी धर्माधर्म की सत्ता अनिवार्य होगी ।

इस प्रसङ्ग मे यह भी कहा जा सकता है कि- सृष्टि के आरम्भ मे द्रव्यणुकादि की उत्पत्ति के हेतु
के उपादान कारण परमाणु का ज्ञान ईश्वर को मानना आवश्यक होता है और उस समय कोई शरीर
न होने से उस ज्ञान को शरीरादि से अनवच्छिन्न नित्य ही मानना पडेगा । तो फिर उसमे अनित्य
ज्ञानादि की सत्ता मानना विरोधप्रस्त है- किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि ब्रह्मादि के शरीर द्वारा
अनित्य ज्ञानादि की सत्ता और किसी शरीर आदि को द्वार बनाये बिना ही नित्यज्ञान की सत्ता
मानने मे कोई विरोध नहीं है । इसीलिये 'शशधर' नामक पंडितने स्वग्रन्थ मे यह कहा है कि अःय
विद्वान स तपोऽतप्यत' इस श्रुति के अनुसार और ईश्वर मे अणिमादि आठ प्रकार के ऐश्वर्यों का प्रति-
पादन करने वाली श्रुति के अनुसार ईश्वर मे धर्माधर्म और अनित्यज्ञानादि का अस्तित्व मानते है । इस
मत मे विशिष्टबुद्धि के प्रति बाधबुद्धि को शरीरावच्छिन्न समवेतत्वरूप से या पर्याप्तत्वसम्बन्धेन चैत्र-
निष्ठत्व रूप से प्रतिबन्धक मानकर भ्रम की अनुपपत्ति का परिहार किया जा सकता है क्योंकि सर्व
विषयक नित्यज्ञानात्मक बाधबुद्धि शरीरावच्छेदेन समवेत नहीं होती और न पर्याप्तत्व सम्बन्ध से
चैत्रादि एक व्यक्ति मे ही विद्यमान होती है । अतः उससे अमोत्पत्ति का प्रतिबन्ध नहीं हो सकता ।
इस प्रकार समस्त जीवो मे द्रव्यणुकादि के उपादान कारणो के नित्यज्ञान को व्यासज्यवृत्ति मान लेने
से संपूर्ण आवश्यक उपपत्तिया हो जाने के कारण नित्यज्ञान के ईश्वररूप अतिरिक्त आश्रय की सिद्धि
नहीं हो सकती ।

क्रिञ्च, प्रवृत्तिविशेषे इच्छान्वय-व्यतिरेकवत्, प्रवृत्तिविशेषे द्वेषाऽन्वय-व्यतिरेकावपि दृष्टी, दुःखद्वेषेण तन्माधनद्वेषे तन्नाशानुकूलप्रवृत्तेः कण्टकादीं दर्शनान् । न च जिहामयं द्वेषान्वयामिद्विः, 'तद्वेतोः'० इति न्यायान् ; अन्यथा द्वेषपदार्थ एव न स्यात्, 'द्वेषिम' इत्यनुभवे अत्रचिदनिष्टमाधनताज्ञानस्य, अत्रचिच्चाऽनिष्टत्वज्ञानस्यैव द्वेषपदेन तथाभिलाषात् । एवं च कार्यमानान्ये द्वेषस्याऽपि हेतुत्वमिद्वी नित्यद्वेषोऽर्थाश्वरे मिद्वयेत् । 'द्वेषवतः समान्विप्रमद्ग' इति चेत् ? चिकीर्षावतोऽपि किं न मः ? 'द्वेष-चिकीर्षयोश्च ममानविषयत्वे करणा-ऽकरणप्रमद्गः, भिन्नविषयत्वे च तत्कार्यं न कुर्यादेव, इति बाधकाद् द्वेषरूपता त्यज्यत' इति चेत् ? एवमुत्तरकालोपस्थितबाधकेन तद्बाधोपगमे, नित्यज्ञानादिकल्पनागौरवादिबाधकेन बल्लोऽर्थाश्वर-स्त्यज्यताम् ।

[प्रवृत्ति से ईश्वर मे द्वेष का अतिप्रसंग]

इस सवर्ग मे यह भी विचारणीय है कि जैसे प्रवृत्तिविशेष मे इच्छा का अन्वयव्यतिरेक होता है अर्थात् जिस विषय की इच्छा होती है उस विषय मे प्रवृत्ति होती है और जिस विषय मे इच्छा नहीं होती उस विषय मे प्रवृत्ति नहीं होती, उसीप्रकार प्रवृत्तिविशेष मे द्वेष का भी अन्वय-व्यतिरेक देला जाता है । जैसे दुःख के प्रति द्वेष होने के कारण दुःख साधन कण्टकादि के प्रति द्वेष होने मे उन का नाश करने के लिये कण्टकादि मे प्रवृत्ति होती है, और जिस विषय मे द्वेष नहीं होता उन विषय के नाश के लिये उस मे प्रवृत्ति नहीं होती । जैसे पुत्रकलत्रादि । फलतः ईश्वर मे जगत् निर्माण की प्रवृत्ति मानने पर जैसे उस मे नित्य इच्छा मानी जाती है उसीप्रकार जगत् निर्माण के विरोधी वस्तु के नाश के लिये उस के पर द्वेष मानना भी आवश्यक होगा । इस प्रकार ईश्वर का द्वेषी होना अनिवार्य हो जायगा जो न्यायशास्त्र की दृष्टि से मान्य नहीं है । यदि यह कहा जाय कि- "दुःखसाधनो के नाशार्थ जो प्रवृत्ति होती है वह उन के प्रति द्वेष के कारण नहीं होती अपितु उन के परित्याग की इच्छा से होती है । क्योंकि जिस वस्तु के प्रति द्वेष होता है उस वस्तु के त्यागकी भी इच्छा अवश्य होती है अतः एव त्याग की इच्छा से द्वेष अव्यासिद्ध हो जाता है । अतः अनिष्ट साधनो के नाशार्थ होनेवाली प्रवृत्ति से द्वेष का अनुमान नहीं किया जा सकता, क्योंकि उस की उपपत्ति जिहासा अर्थात् त्याग की इच्छा से ही सम्पन्न हो जाती है-" तो यह ठीक नहीं है क्योंकि 'नद्वेतोरेवास्तु किं तेन ?' इस न्याय से नाशार्थ प्रवृत्ति के प्रति द्वेषजन्य जिहासा को हेतु मानने के बजाय सीधे द्वेष को ही हेतु मानने मे औचित्य है । और यदि जिहासा से द्वेष को अन्वयथा-सिद्ध माना जायगा तो द्वेष पदार्थ ही सिद्ध न हो सकेगा । क्योंकि दुःख स्वरूपतः अर्थात् बिना द्वेष्य हुए और उम का साधन अनिष्ट का साधन होने से सीधे ही, जिहासित हो जायगा । जिहासा के पूर्व दुःख या दुःख के साधन प्रति द्वेष मानने की कोई आवश्यकता सिद्ध न होगी ।

यदि यह कहा जाय कि 'द्वेषिन्-मुझे इस विषय के प्रति द्वेष है-यह अनुभव ही द्वेष के अस्तित्व मे प्रमाण होगा'-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि दुःख के साधन कण्टकादि मे अनिष्ट साधनता

एतेन—‘पुरेषु पुरेशानामिव जगदीशज्ञानेच्छादित एव तत्तत्कार्याणां स्वल्पतमा ऽधम-
देश-कालादिनियमः, वदन्ति हि पामरा अपि—‘ईश्वरेच्छव नियामिका’ इति । न चैवं तत्त-

के ज्ञान को तथा दुःख में अनिष्टत्व ज्ञान को ही द्वेष पद के व्यवहार का विषय मानकर उन ज्ञानो द्वारा ही ‘द्वेषिण’ इस अनुभव की उपपत्ति की जा सकती है । इस उपर्युक्त चर्चा का निष्कर्ष यह है कि जैसे घटपटादि कतिपय कार्यों में ज्ञान-इच्छा आदि का अन्वय-व्यतिरेक देखकर कार्य सामान्य के प्रति ज्ञान-इच्छा आदि को कारण माना जाता है और उस के आधार पर कार्य सामान्य में ज्ञानादि जन्यत्व का अनुमान करके कार्य सामान्य के कारणीभूत ज्ञानादि को ईश्वरनिष्ठ माना जाता है । उसीप्रकार दुःखसाधनीभूत कण्टकादि के नाशरूप कार्य में कण्टकादि के प्रति द्वेष का अन्वय-व्यतिरेक देखकर कार्यसामान्य के प्रति द्वेष को भी कारण माना जा सकता है और उस के आधार पर कार्य सामान्य में द्वेषजन्यत्व का अनुमान कर कार्य सामान्य के कारण भूत द्वेष को भी ईश्वरनिष्ठ मानना अनिवार्य हो सकता है । फलतः ईश्वर में नित्यज्ञानादि के समान नित्य द्वेष को भी सिद्धि का परिहार नहीं किया जा सकता ।

यदि यह कहा जाय कि—‘ईश्वर में द्वेष मानने पर वह ईश्वर ही नहीं हो सकेगा अपितु ससारी हो जायगा’—तो यह आपत्ति तो ईश्वर में चिकीर्षा मानने पर भी अपरिहार्य है । क्योंकि चिकीर्षा भी ससारी में ही देखी जाती है । यदि यह कहा जाय कि—द्वेष और चिकीर्षा को समानविषयक मानने पर एक ही समय एक ही कार्य के करने और न करने दोनों को ही आपत्ति होगी । अर्थात् चिकीर्षा से उस कार्य का उत्पादन और द्वेष से उसी कार्य का अनुत्पादन भी प्रसक्त होगा । जो अत्यन्त विरुद्ध है और यदि द्वेष और चिकीर्षा को भिन्नविषयक माना जायगा तो जो द्वेष का विषय होगा वह चिकीर्षा का विषय न होने से ईश्वर द्वारा उत्पाद्य न हो सकेगा । फलतः ईश्वर में सर्वकार्यकर्तृत्व के सिद्धान्त की हानि होगी । अतः ईश्वर में द्वेष की कल्पना नहीं की जा सकती—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ईश्वर में द्वेष कल्पना का जो बाधक प्रस्तुत किया गया है वह ईश्वर में द्वेष की सिद्धि हो जाने पर उपस्थित होता है अतः उसे द्वेष कल्पना का बाधक नहीं माना जा सकता । और यदि किसी वस्तु की सिद्धि के बाद उपस्थित होने वाले बाधक से भी उस वस्तु की सिद्धि का बाध माना जायगा तो ईश्वर की सिद्धि का भी प्रतिबन्ध उस बाधक से हो सकता है जो ईश्वर मानने के फलस्वरूप उपस्थित होता है जैसे, ज्ञान इच्छा और प्रयत्न में नित्यत्व अर्थात् सपूर्णकाल के साथ सम्बन्ध की कल्पना एव ईश्वर में सपूर्णकाल के सम्बन्ध की कल्पना और नित्य ज्ञान आदि में सपूर्ण वस्तुओं के विषयत्व की कल्पना एव घटाभाव पटाभावादि अनन्त अभावों के सम्बन्धों की कल्पना से होनेवाला गौरव, तब कल्पित ईश्वर को भी छोड़ देना होगा ।

[ईश्वर की इच्छा से देश-काल नियम को उपपत्ति का प्रयास]

इस सन्दर्भ में कतिपय ईश्वर कर्तृत्ववादियों की ओर से यह कहा जाता है कि ‘जिस प्रकार नगरो में नगराधीश की ज्ञान इच्छा के अनुसार ही अल्प अथवा अधिक देश काल और परिमाण में भिन्न भिन्न कार्यों के उत्पादन का नियन्त्रण होता है उसी प्रकार यह मानना भी आवश्यक है कि जगत् का कोई अधीश्वर है और उसके ज्ञान-इच्छादि से ही जगत् में विभिन्न कार्यों के उत्पादन का नियन्त्रण होता है । यह मान्यता इतनी दृढमूल है कि अशिक्षित भी ऐसा कहा करते हैं कि ‘ससार में

देश-कालनियततत्कार्योत्पत्तिज्ञानादित एव तत्तत्कार्यनिर्वाहे गतं दण्डादिकारणत्वेनेति वाच्यम्, तदनुमतत्वेनैव दण्डादीनां घटादिहेतुत्वान् । न हि 'दण्डादिर्नैव घटादेर-नन्यथामिदृनियतपूर्ववर्ती न वेमादिः' 'कपालादि समवायि, न तन्वादिषु' इत्यत्राऽन्यद् नियामक पश्याम इति तदनुमत्यादिक्रमेव तथा, तदनुमत्यादिकं न साक्षात्, किन्तु तत्कारण-द्वारा तत्तत्संपादकम् । न हि राजाज्ञादिनोऽपि विनांशुक तन्वादि, विना तन्वादिकं पटादि'—इति पामराज्ञयानुमरणमकान्तपामरभावानां मतमपास्तम्, राजाज्ञादिनुत्यन्येश्वरेच्छाया अहेतुत्वात् सामग्रीमिदृम्य नियतदेश-कालत्वस्य तज्जन्यताघटकतया तदनियम्यत्वान्, अन्यथा तन्वाला-

जो कुछ होता है वह सब ईश्वर की ही उच्छ्रा मे होना है।' यदि यह कहा जाय कि—तद् तद् देश और तद् तद् कार्य की उत्पत्ति नियत है और इस नियतत्व के ज्ञान आदि मे ही तद् तद् देश और तद् तद् काल मे तद् तद् कार्य की उत्पत्ति का नियंत्रण होता है—ऐसा मानने पर घटपटादि कार्यों के प्रति दण्ड-वेमादि की कारणता का ही लोप हो जायगा'—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि दण्ड-वेमादि घटपटादि कार्यों के प्रति जो कारण होते हैं वह भी ईश्वर की अनुमति से ही होते हैं । यदि ऐसा न माना जायगा तो 'दण्डादि ही घटादि का अनन्यथासिद्ध नियतपूर्ववर्ती होता है और वेमादि नहीं होता, एव कपालादि ही घटादि का समवाय मन्वन्ध से आश्रय होता है तन्तु आदि नहीं होता' इसका ईश्वर को छोड़कर दूसरा कोई नियामक नहीं हो सकता । और यह भी जानव्य है कि ईश्वर की अनु-मति भी तत्तत्कार्यों का साक्षात् उत्पादक न होकर तत्तत्कारणों द्वारा ही उत्पादक होती है । यह मानना लोकस्थिति के अनुकूल भी है क्योंकि राजा की आज्ञाआदि से भी तन्तु आदि का निर्माण अंशु-कादि के बिना और पटादि का निर्माण तन्तु आदि के बिना नहीं होता । अत जैसे किसी भी राज्य मे विभिन्न कार्यों का उत्पादन राजा की आज्ञा अनुसार होने पर भी उस कार्य के लोकमिदृ कारणों के माध्यम से ही होता है उसी प्रकार जगत् मे भी जगत् के राजा ईश्वर की इच्छा से भी तत्तत्कार्यों का उत्पादन तत्तत्कार्यों के लोक मिदृ कारणों द्वारा ही होना उचित है, क्योंकि परमेश्वर की वंशी ही अनुमति है ।

इस सम्बन्ध मे व्याख्याकार श्रीमद्भ्यशोत्रिजयजी महाराज का कहना है कि यह मत पामरों के अनिप्रायानुसार प्रवृत्त होने के कारण मक्रान्त पामरभाव वाले व्यक्तियों के लिये ही मान्य हो सकता है, वृद्धिमान मनुष्य इस मत को नहीं स्वीकार कर सकता, क्योंकि राजा की आज्ञादि के रमान ईश्वर की इच्छा को कारण मानना प्रमाणसिद्ध नहीं है । क्योंकि इस मत मे तत्तद्देश और तत्तत्काल मे तत्तत्कार्यों के नियतत्व की ही-जो तद् तद् कार्य की उत्पादक सामग्री से संपन्न होता है—तद् तद् देश और तद् तद् काल मे तत्तत्कार्यों की उत्पत्ति का नियामक कहा गया है, किन्तु यह युक्तिसंगत नहीं होता । क्योंकि उक्त नियतत्व तत्तत्कार्यगतजन्यता का घटक होता है अत एव उससे तत्तत्कार्यों की उत्पत्ति का नियमन नहीं हो सकता, क्योंकि तत्तत्कार्यों की उत्पत्ति का नियमन उसीसे नभव है जो तत्तत्कार्यों की उत्पत्ति के पूर्व उपस्थित हो सके, किन्तु जो तत्तत्कार्यगत जन्यता का घटक है वह तो तत्तत्कार्यों के साथ ही उत्पन्न हो सकता है न कि तत्तत्कार्योत्पत्ति के पूर्व । अत उसे तत्तत्कार्यों की उत्पत्ति का नियामक मानना सम्भव नहीं हो सकता ।

अच्छिन्नद्रुदाच्छिन्नविशेष्यतयोपादाननिष्ठतयोपादानप्रत्यक्षादित्रयहेतुताकल्पने गौरवात्, सम-
वेतत्वसंबन्धनेश्वरीयत्वेन तत्रयानुगमेऽप्यममार्थात्मत्वलक्षणेश्वरत्वनिवेगे गौरवात् प्रत्येकमा-
दाय विनिर्गमनाविरहाच्च तत्कालावच्छिन्नत्वग्रन्थेन नियतेरेव हेतुत्वकल्पनौचित्यात्, इत-
रकारणवैयर्थ्यापत्तेश्च । तदनुमतदण्डत्वादिनाऽहेतुत्वात्, दण्डादीनां हेतुत्वनियमस्य च स्वभावत
एव संभवात् न तदर्थमपीश्वरानुसरणम्, अन्यथा तज्ज्ञानादेस्तत्कारणानुमतित्वेऽपि नियाम-
कान्तरं गवेषणीयम् । 'धर्मिग्राहकमानेन तत् स्वतोनियतमेवेति' चेत् ? इदमपि तत् एव किं न
तथा ? व्यग्रस्थितश्चायमर्थो 'न चाचेतनानामपि स्वहेतुसंनिधिसमाप्तादितोत्पत्तीनां चेतना-
धिष्ठातृव्यतिरेकेणापि देशकालाऽकारणनियमोऽनुपपन्नः, तन्नियमस्य स्वहेतुवलायातत्वात्'
इत्यादिना ग्रन्थेन सम्मतिटीकायामपि ।

तत्तद्देश और तत्तत्काल में तत्तत्कार्य के नियतत्व को तत्तत्कार्य की उत्पत्त का नियामक
न मानने में यह भी एक युक्ति है कि-यदि तत्तद्देश और तत्तत्काल में तत्तत्कार्य के नियतत्व को ही
कारण मान लिया जायगा तो तत्तत्काल में और तत्तद्देश में तत्तत्कार्य के प्रति तत्तत्कालीन तत्तत्कार्य
के उपादान का प्रत्यक्ष और तत्तत्कार्य की चिकीर्षा तथा तत्तत्कार्य के लिये तत्तत्कार्य के उपादान में
होनेवाले प्रयत्न को तत्तत्कार्य के प्रति कारण मानना गौरव के कारण त्याज्य हो जायगा । यदि तीनों
को ईश्वर में समवेत होने के कारण समवेतत्व सम्बन्ध द्वारा ईश्वरीयत्व रूप से तीनों का अनुगम कर
तीनों में एक कारणता मानी जायगी तो भी कारणतावच्छेदक के शरीर में अससारी आत्मत्व लक्षण
ईश्वरीयत्व का निवेश करने में गौरव होगा । और यदि ईश्वरीयत्वरूप से अनुगम न कर आत्मसम-
वेतत्वरूप से अनुगम किया जायगा तो तत्तद् आत्मा को लेकर विनिर्गमनाविरह होने से तत्तदात्मसम-
वेतत्व रूप से ज्ञान-इच्छा प्रयत्न में अनन्तकारणता की प्राप्ति होगी । और उसके कारण के लिये
तत्कालावच्छिन्नत्व संबन्ध से उक्त नियति को कारण मानने पर घटपटादि के अन्य कारणों का वैयर्थ्य
भी होगा ।

इस प्रसङ्ग में जो यह बात कही गई कि-घटपटादि कार्य के प्रति दण्ड वेमादि को कारण मानने के
लिये ईश्वर की अनुमति आवश्यक है अन्यथा वेमा घट का और दण्ड पट का कारण होने लगेगा'-यह
ठीक नहीं है । क्योंकि दण्ड वेमादि में घटपटादि की कारणता का नियम स्वाभाविक है । अर्थात्
दण्ड-घट का ही कारण हो पट का न हो और वेमा पट ही का कारण हो घट का न हो यह बात दण्ड
और वेमा के स्वभाव पर ही निर्भर है । उस के लिये ईश्वरानुमति की कल्पना अनावश्यक है । और
यदि तत्तत्कार्य की कारणता को ईश्वरानुमति के आधीन माना जायगा तो यह प्रश्न हो सकता है कि
दण्ड में ही घट की कारणता ईश्वरानुमत क्यों है ? वेमा में घट की कारणता ईश्वरानुमत क्यों नहीं है ?
अतः तत्तद् वस्तु में तत्तत्कार्य-कारणता को ईश्वरानुमति का भी कोई दूसरा नियामक अपेक्षणीय
होगा । और इस प्रकार नियामकों की कल्पना में अनवस्था को प्रसवित होगी । यदि यह कहा जाय कि
-दण्ड में ही घट की कारणता ईश्वरानुमत है यह बात ईश्वर साधक प्रमाणों से ही सिद्ध है अन्यथा
यदि ईश्वरानुमतत्व को भी अन्य नियामक की अपेक्षा होगी तो उसकी सिद्धि ही न हो सकेगी'-तो यह
कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर यह भी कहा जा सकता है कि दण्डादि में घटादि की
कारणता भी स्वतः ही नियत है । उस के लिये ईश्वरानुमति जैसे अन्य नियामक की आवश्यकता नहीं

किञ्च, एतादृशनियामस्त्रं भवस्य सिद्धादिज्ञान एव, इति किं शिपिविष्टकल्पनाकल्पेन ? तद्विदुश्चत हेमसूत्रिभिः—

“मर्धभावेपु कर्तृत्वं ज्ञातृत्वं यदि संमतम् ।

मतं नः, मन्ति सर्वज्ञा मुक्ताः कायभृतोऽपि हि” ॥ [वी०स्तो०७-७] ॥ इति ।

युक्तं चैतत्, “जं जहा भगवया दिङ्मं त तदा विपरिणामइ” * इति भगवद्वचनस्यापीत्य-
मेव व्यवस्थितत्वात् । एवं च—

“समालोच्य क्षुद्रेत्रपि भवननाथस्य भवने, नियोगाद् भूतानां मितसमय-देशस्थिति-लयम् ।
अये ! क्यं भ्रान्तिः मततमपि मीमांसनजुपा, व्यवस्थातःकार्ये जगति जगदीशाऽपरिचयः ॥१॥”

है। अन्यथा नियामक के नियामक का प्रश्न उठाने पर अनवस्था होने के कारण दण्डादि मे घटादि की कारणता ही नहीं सिद्ध होगी ।

सम्भति टीका मे इस विषय को इस प्रकार व्यवस्थित किया गया है कि अचेतन पदार्थों को उत्पत्ति उन के हेतुओं के समिधान से ही सपन्न होती है । उनमे ‘उनके देश, काल और आकार वा नियमन चेतनरूप अधिष्ठाता के बिना नहीं हो सकता’ यह बात नहीं कही जा सकती । क्योंकि कार्यो के देश काल और आकार का नियमन उन के हेतुओं के ही सामर्थ्य से हो जाता है अर्थात् जो हेतु जिन कार्य का उत्पादक होता है वह उसे नियत आकार में ही उत्पन्न करने के सामर्थ्य से स्वभावतः सपन्न होता है ।

[भवस्थित केवली के ज्ञान से नियमन का सम्भव]

इस सन्दर्भ मे एक दूसरी बात यह भी ज्ञातव्य है कि तत्तत् देश और तत्तत् काल मे तत्तत् कार्य की उत्पत्ति का नियमन तथा दण्डादि मे घटादि की ही कारणता का नियमन भवस्यसिद्ध के ज्ञान से भी सम्भव हो सकता है अतः उम के लिये महेश्वर की कण्ठमय कल्पना आनावश्यक है । इस बात को श्रीहेमचन्द्रसूरिमहाराज ने यह कहकर समथन दिया है कि—यदि सपूर्ण भावों के प्रति कर्तृत्व ज्ञातृत्वस्वरूप स्वीकार्य हो तब आर्हंतोके मत मे जो अनेक शरीरधारी सर्वज्ञजीवन्मुक्त माने गये हैं उन्हीं मे सपूर्ण भावों का ज्ञातृत्व है ही तो उन्हीं मे सबभावकर्तृत्व मान लेना आवश्यक है । किसी नये सवज्ञ की कल्पना निरर्थक है—यही युक्तिसङ्गत भी है क्योंकि ‘भगवान ने जिस वस्तु को जिस रूप मे देखा है वह वस्तु उसी रूप मे निष्पन्न होती है’ भगवान के इस वचन की भी व्यवस्था इसीप्रकार हो सकती है ।

इस प्रसङ्ग मे नैयायिक—मीमांसकों की और से कोई इस आशय का पद्य पढ़े कि—“सामान्य जनो को भी जब इस बात की जानकारी होती है कि किसी गृहपति के गृह मे नियत देश और नियत-काल मे ही भूतों की उत्पत्ति आदि की जो व्यवस्था देखी जाती है वह अकारण नहीं होती किन्तु गृहपति की इच्छा से ही होती है, तब वेदवचनों को निरतर मीमासा करनेवाले विद्वानो को यह कंसा भ्रम है कि व्यवस्था को देखते हुए भी वे अपने को जगदीश के सम्बन्ध मे परिब्रयशून्य बताते हैं ? और जगदीश का अस्तित्व बिना माने ही कार्यो की व्यवस्था पर अपनी आस्था प्रगट करता है ।”-

ॐ यद् यथा भगवता दृष्टं तत् तथा विपरिणामते ।

इति पद्येऽपि प्रतिपद्यमेवं मदीयम्—

पिनष्टीयं पिष्टं भवनियमसिद्धिव्यवसितिः स्वभावाद् भूतानां मितसमयदेशस्थितिरिति ।

अये ! केयं भ्रान्तिः सततमपि तर्कव्यसनिनां वृथा यद्व्यापारो जगति जगदीशस्य कथितः ॥२॥

इति दिग् । अत एवाऽग्निमाण्यप्यनुमानान्यपास्तानि ।

किञ्च, द्वितीयानुमाने 'स्वोपादान'-इत्यत्र स्वपदस्य द्व्यणुकादिपरत्वे साध्याऽप्रसिद्धिः, घटादिपरत्वे पटादौ मंदिग्धानैकान्तिकत्वम्, स्वोपादानगोचरत्वादिनाऽपाततोऽपि हेतुत्वाभावतोऽप्यप्रयोजकत्वं च । तृतीये ज्ञानेच्छापदोपादानप्रयासः । चतुर्थे सर्गाऽसिद्ध्या परं प्रति पक्षाऽसिद्धिः ।

तो इस पद्यके विरोध मे नैयायिक के प्रति व्याख्याकार पूंयशोविजयजी महाराज इस आशय का अपना पद्य प्रस्तुत करना चाहते हैं कि- नियत देश और नियतकाल मे भूनों के जन्मादि की व्यवस्था स्वामा वक है । अत जगत् मे होनेवाली कार्यों की उत्पत्ति आदि के नियमों की उपपत्ति के लिये ईश्वर की सिद्ध करने का व-वसाय पिष्टपेषण मात्र है । अत निरन्तर तर्कों का हो व्यसन करनेव ले नैयायिकों को यह एक कमा भ्रम है कि वे स्वभाव सिद्ध व्यवस्था के लिये जगदीश के व्यर्थ व्यापार का समर्थन करते हैं ।'

[ईश्वर साधक शेषानुमानों की दुर्बलता]

'कार्य मकर्तृक कार्यत्वात् ईश्वर सिद्धि के इस प्रथम अनुमान मे जिस प्रकार के दोष बताये गये हैं उसी प्रकार के दोषों के कारण अग्रिम अनुमानों भी निरस्त हो जाते हैं । अग्रिम अनुमानों मे दूसरे नये दोष भी हैं । जैसे स्वोपादानगोचर एव स्वजनकान्दष्ट के अजनककृति से अजन्य समवेत जन्य मे-स्वापादान गोचर एव स्वजनकान्दष्ट के अजनक अपरोक्ष ज्ञान चिकीर्षजन्यत्व का अनुमान दूमरा ईश्वरानुमान है । इस अनुमान मे यदि साध्य के शरीर मे स्वपद से द्व्यणुकादि का ग्रहण किया जायगा तो द्व्यणुकादि के उपादान का अपरोक्ष ज्ञानादि सिद्ध न होने से साध्याऽप्रसिद्धि दोष होगा । यदि स्व पद से घटादिका ग्रहण किया जायगा तो पटादि मे कार्यत्व हेतु सन्दिग्ध अनैकान्तिक होगा, क्योंकि पटादि मे घटादि के उपादान को विषय करने वाले अपरोक्ष आदि ज्ञान की जन्यता सन्दिग्ध है इस अनुमान मे अप्रयोजकत्व दोष भी है, क्योंकि घटादि कार्यों के प्रति कपालादि के अपरोक्षज्ञान को कपालादिगोचरत्व रूप से ही कारणता होती है स्वोपादानगोचरत्व रूप से नहीं । अतः स्वोपादानगोचरत्व रूप से कारणता न होने से अप्रयोजकत्व दोष का होना अपरिहार्य है, क्योंकि यह शङ्का निर्विवाद रूप से की जा सकती है कि 'जिन कार्यों मे प्रस्तुत साध्य का अनुमान करना हैं वे कार्य होते हुए भी स्वोपादान गोचरत्वरूप से अपरोक्षज्ञानादि से जन्य-उसी प्रकार नहीं हो सकते जिस प्रकार घटादि ही स्वोपादान गोचरत्वरूप से अपरोक्ष ज्ञानादि से जन्य नहीं होते'-और इस शङ्का का कोई परिहार नहीं है ।

ईश्वर का तीसरा अनुमान यह है कि द्रव्य विशेष्यता सम्बन्ध से ज्ञान, इच्छा और कृति से युक्त है, वय कि उन मे समवाय सम्बन्ध से कार्य होता है । जैसे कपाल मे समवाय सम्बन्ध से घटरूप कार्य के होने से वह विशेष्यता सम्बन्ध से कुलाल के ज्ञान, इच्छा और कृति से युक्त होता है । इस अनुमान मे साध्य बोधक विभाग मे ज्ञान और इच्छा पद का उपादान निरर्थक है क्योंकि विशेष्यता

पञ्चमे तु क्षिन्यादावकर्तृकत्वस्यैव व्यवहाराद् वाधः । 'विशेषान्वय व्यतिरेकाभ्यां कर्तृ-
त्वेन कार्यमामान्य एव हेतुत्वग्रहान् वाध' इति चेत् ? तर्हि शरीरचेष्टयोरान्वयव्यतिरेकाभ्यां
कार्यमामान्यहेतुत्वात् तयोर्गपि नित्ययोगीश्वरे प्रमथितः । अथ 'नित्यशरीरमायत एव
भगवतः । तत्र परमाणव एव प्रयत्नवतीश्वरात्मसंयोगाधीनचेष्टावन्त ईश्वरस्य शरीराणि'

सम्बन्ध से केवल कृति का अनुमान करने पर भी उसके आश्रयरूप में ईश्वर की अभिमत मिट्टि हो
सकती है क्योंकि ईश्वर में संपूर्ण कार्यों के उपादान को विषय करने वाली कृति के मिट्टे हो जाने पर
उसके द्वारा ज्ञान और इच्छा का पृथक् अनुमान हो जाने से संपूर्ण कार्य के कर्ता ईश्वर में संपूर्ण कार्यों
के उपादान का ज्ञान और उनके उपादानों में चिकीर्षारूप इच्छा की सिद्धि होकर ईश्वर में सर्वज्ञतादि
की सिद्धि हो सकती है । (४) सर्ग के आरम्भ काल में विद्यमान द्रव्य विशेष्यता सम्बन्ध से ज्ञान-
वान है क्योंकि उसमें समवायसम्बन्ध से काय होता है' यह पक्षतावच्छेदक नर्ग के आरम्भकाल में
द्रव्य में ज्ञानरूप साध्य के साधन द्वारा ईश्वर का साधक चौथा अनुमान है । इस अनुमान में मोनास-
कादि की दृष्टि से पक्षाऽसिद्धि दोष है । क्योंकि उनके मत में सर्ग का आरम्भकाल असिद्ध है ।

[पञ्चम अनुमान में वाध दोष]

'क्षित्यादि कार्य सकर्तृक हैं क्योंकि वह कार्य है' यह अनुमान प्रकृत विचार के प्रयोजक
विवाद के विषयत्व रूप से क्षित्यादि को पक्ष रूप में विषय कर सकर्तृकत्व के साधन द्वारा ईश्वर
का साधक पाचवा अनुमान है । इस अनुमान में वाध दोष है क्योंकि क्षित्यादि में लोकव्यवहार से
अकर्तृत्व ही सिद्ध है । यदि यह कहा जाय कि—'घटादि विशेष कार्य और कुलालादिविशेष कर्ता के
अन्वय-व्यतिरेक से घटादि विशेष कार्य के प्रति कुलालादि विशेष कर्ता कारण है, केवल इतना ही
सिद्ध न होकर 'सामान्य रूप से कार्यमात्र के प्रति सामान्य रूप से कर्ता कारण होता है' यह भी सिद्ध
होता है । अतः इस कार्यकारणभाव के विरोधी क्षित्यादि में अकर्तृकत्व के व्यवहार को यथार्थ नहीं
माना जाता । इसलिये इस अनुमान में वाध दोष नहीं हो सकता—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा
मानने पर घटादि कार्य और कुलाल का शरीर एवं कुलाल की चेष्टा आदि के अन्वय व्यतिरेक से
कार्य सामान्य के प्रति सामान्य रूप से शरीर और चेष्टा की भी कारणता सिद्ध होती है और इस
कार्यकारणभाव के आधार पर ईश्वर में नित्य शरीर और नित्य चेष्टा की भी प्रमथित हो सकती है ।

इस सम्बन्ध में यदि यह कहा जाय कि—भगवान् को नित्य शरीर होना इष्ट ही है । इसी
लिये कुछ लोगो को यह मान्यता है कि परमाणु ही ईश्वर के शरीर हैं क्योंकि उनमें ईश्वर के प्रयत्न
से चेष्टा उत्पन्न होती है और यह नियम है कि जिस पुरुष के प्रयत्न से जिसमें चेष्टा उत्पन्न होती है
वह उस पुरुष का शरीर होता है । यह ज्ञातव्य है कि प्रयत्न समवाय सम्बन्ध से पुरुष में रहता है न
कि शरीर में । अतः वह समवाय सम्बन्ध से शरीर में चेष्टा का उत्पादक न होकर स्वाश्रय सयोग
सम्बन्ध से चेष्टा का उत्पादक होता है । स्वका अर्थ है प्रयत्न—उसका आश्रय होता है आत्मा और
उसका सयोग होता है शरीर में, अतः उस सयोग के द्वारा प्रयत्न को उस शरीर में चेष्टा को उत्पन्न
करने में कोई वाधा नहीं होती । दूसरे विद्वानों का कहना है—केवल वायु के परमाणु ही ईश्वर के
शरीर हैं क्योंकि उनमें ईश्वर प्रयत्न से क्रिया चेष्टा का उदय सदैव होता रहता है । अतः एव उन्हें

इत्येके । 'वायुपरमाणव एव नित्यक्रियावन्तस्तथा, अत एव तेषां सदागतित्वम्' इत्यन्ये । 'आकाशशरीरं ब्रह्म' इति श्रुतेः 'आकाशस्तच्छरीरम्' इत्यपरे । चेष्टाया नित्यत्वे तु मानाभावः, नित्यज्ञानमिद्वौ तु श्रुतिगपि पक्षपातिनी "नित्यं विज्ञानं०" इत्यादिकाः, अत एव ज्ञानत्वावच्छेदेनाऽऽत्म-मनोयोगजन्यत्वं न बाधकमिति चेत् ? न, ईश्वरमन्वन्धस्य सर्वत्राऽविशेषेण 'इदमेव-श्वशरीरम्' इति नियमाऽयोगात्, चेष्टाया अपि ज्ञानवदेकस्या नित्यायाश्च स्वीकारौचित्यात्, उक्तश्रुतेस्त्वदभिमतेश्वरज्ञानाऽपक्षपातित्वाच्च, अन्यथाऽऽनन्दोऽपि तत्र मिच्येत ज्ञाना-ऽऽनन्द-भेदश्चेति दिग् ।

आयोजनादपि नेश्वरमिद्विः, ईश्वराधिष्ठानस्य सर्वदा सत्त्वेऽप्यदृष्टविलम्बादेवाऽऽद्या-ण्क्रियाविलम्बात् तत्र तद्वेतृत्वावश्यकत्वात् । दृष्टकारणमच्च एवादृष्टविलम्बेन कार्याविलम्बात् ,

सदागतिशील भी कह जाता है । कुछ विद्वानों का यह मत है कि 'आकाश शरीर ब्रह्म' इस श्रुति के अनुसार आकाश ही ईश्वर का शरीर है और वह नित्य है । इस प्रकार विद्वानों की दृष्टि में ईश्वर का नित्य शरीर सद्युक्त होना युक्तिसङ्गत ही है । हा, उसमें नित्य चेष्टा का अभ्युपगम नहीं किया जा सकता है क्योंकि चेष्टा की नित्यता में कोई प्रमाण नहीं है । चेष्टा के समान ज्ञान में अनित्यता की सिद्धि नहीं बता जा सकती क्योंकि ज्ञान की नित्यता 'नित्य विज्ञानमानन्द ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियों से सिद्ध है । इन श्रुतियों के कारण ही संपूर्ण ज्ञान में आत्म मनोयोग की जन्यता को बाधक नहीं माना जा सकता, क्योंकि संपूर्ण ज्ञान को आत्ममनोयोगजन्य मानने में ये श्रुतिया ही बाधक हैं 'तो यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि ईश्वर के विभु होने से उसका सम्बन्ध सभी द्रव्यों में समान रूप से विद्यमान है अतः यह कहना—परमाणु ही अथवा वायु परमाणु ही या आकाश ही ईश्वर का शरीर है—ठीक नहीं हो सकता । इसी प्रकार ज्ञान के समान एक नित्य चेष्टा की कल्पना भी उचित हो सकती है । क्योंकि जैसे जीवों में ज्ञान के अनित्य होने पर भी दृष्ट-र में लाघव की दृष्टि से एक नित्यज्ञान की कल्पना होती है उसी प्रकार जीवों के अनित्य शरीर में अनित्य चेष्टा होने पर भी ईश्वर के नित्य शरीर में एक नित्य चेष्टा मानने में कोई बाधा नहीं हो सकती । चेष्टा और ज्ञान की असमानता बताते हुए ज्ञान की नित्यता में जो श्रुति प्रमाण रूप में प्रसिद्ध की गई है उससे ईश्वर में नैयायिकों के मतानुसार ज्ञान की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि वह श्रुति ईश्वर में ज्ञान के अभेद का प्रतिपादन करती है न कि ज्ञान की आश्रयता का । यदि उसमें ईश्वर में ज्ञान की सिद्धि होगी तो उसी से ईश्वर में आनन्द की भी सिद्धि हो सकती है जो नैयायिकों को मान्य नहीं है । एव उस श्रुति में ज्ञान और आनन्द शब्द का पृथक् उपादान होने से ज्ञान और आनन्द का भेद भी सिद्ध होगा । जब कि ईश्वर में ज्ञान से भिन्न आनन्द की सत्ता नैयायिकों को मान्य नहीं है ।

(अदृष्ट से ही आद्यपरमाणुक्रिया को उपपत्ति)

(६) आयोजना—'प्रथम दृष्टान्तक के आरम्भक संयोग को उत्पन्न करनेवाले परमाणुकर्म' से भी ईश्वर कि सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि वक्त कर्म में प्रयत्नजन्यत्व का अनुमान कर उस प्रयत्न के आश्रयरूप में ही ईश्वर की सिद्धि की जा सकती है । किन्तु उक्त कर्म में ईश्वरप्रयत्नजन्यत्व मानना संभव नहीं

अदृष्टस्य दृष्टाघातकत्वात्, चेष्टात्वस्याऽनुगतत्वेनोपाधित्वाच्च । तद्वच्छिन्न एव हि जीवन-
यत्नव्यावृत्तेन प्रवृत्तित्वेन गमनत्वादिऽव्यायत्वे तु विलक्षणयत्नत्वेनैव हेतुत्वात् क्रियासामान्ये
यत्नत्वेन हेतुत्वे मानाभावात्, 'यद्विशेषयोः०' इत्यादिन्याये मानाभावात् ।

हे क्योकि उक्त कर्म की उत्पत्ति नियत समय में ही होती है । यदि ईश्वर प्रयत्न से उसकी उत्पत्ति
मानी जाय तो उस में प्रयत्नवान् ईश्वर का सदैव संयोग होने से नियतकाल में ही उस की उत्पत्ति
न होकर पूर्वकाल में भी उस की उत्पत्ति की आपत्ति होगी । अतः अदृष्ट के विलम्ब में ही परमाणुगत
श्राद्ध कर्म की उत्पत्ति में विलम्ब मानना होगा । और वह तभी हो सकता है कि जब अदृष्ट को
उस कर्म का कारण माना जाय । और जब अदृष्ट उस कर्म का कारण होगा तो उसीसे उसकी उत्पत्ति
संभव हो जाने के कारण उसके प्रति ईश्वर का प्रयत्न कारण न हो सकेगा । यदि यह कहा जाय
कि—“अदृष्ट के विलम्ब से कार्य का विलम्ब अप्रमाणिक है क्योकि कार्य के दृष्टकारणों के
उपस्थित होने पर अदृष्ट के विलम्ब से कभी भी कार्य में विलम्ब नहीं देखा जाता”-तो यह
ठोक नहीं है क्योकि जिस कार्य के जो जो दृष्ट कारण प्रमाणपिद्ध होते हैं उन सभी कारणों के रहने
पर ही अदृष्ट के विलम्ब से कार्य में विलम्ब होना अप्रमाणिक है क्योकि यदि उस दशा में भी अदृष्ट
के विलम्ब से कार्य में विलम्ब होगा तो उस कार्य के प्रति अदृष्ट मात्र को कारण मान लेने से दृष्ट
कारणों का विघात हो जायगा । जब कि अदृष्ट से दृष्ट कारणों का विघात किसी को भी माध्य नहीं
है । अतः जिस कार्य का कोई ऐसा दृष्टकारण सिद्ध नहीं है कि जिसके विलम्ब से उस कार्य की
उत्पत्ति में विलम्ब हो सके तब भी उस कार्य की उत्पत्ति में भी यदि विलम्ब होता है तो उसे अदृष्ट
के विलम्ब से ही उपपन्न करना होगा । परमाणु के श्राद्ध कर्म का कोई ऐसा दृष्टकारण सिद्ध नहीं है
कि जिसके विलम्ब से उसकी उत्पत्ति में विलम्ब माना जाय । अतः अदृष्ट के विलम्ब से ही उस
की उत्पत्ति में विलम्ब मानना होगा, इस प्रकार नियत समयमें कार्योन्मुख होने वाले अदृष्ट से ही
नियतकाल में परमाणु के श्राद्ध कर्म की उत्पत्ति का संभव होने से उसके कारणरूपमें ईश्वरप्रयत्न
की सिद्धि नहीं हो सकती ।

इसके अतिरिक्त प्रस्तुत अनुमान में चेष्टात्व उपाधि भी है क्योकि यत्नजन्य सभी कर्मों में
चेष्टात्वरूप एक अनुगत धर्म रहता है और कर्मत्वरूप साधन के आश्रयभूत दृष्टकारणरूप परमाणु के
आद्यकर्म में नहीं रहता है अतः वह कर्मत्वरूप साधन से अवच्छिन्न(=विशिष्ट)प्रयत्नजन्यत्वरूप साध्य
का व्यापक और कर्मत्वरूप साधन का अव्यापक उपाधि है ।

प्रस्तुत अनुमान इसलिए भी नहीं हो सकता कि वह क्रियासामान्य और प्रयत्नसामान्य के
जिस कार्यकारणभाव को अधीन है उस कार्यकारणभाव में कोई प्रमाण नहीं है क्योकि क्रिया को
दो वर्गों में बाँटा जा सकता है, जैसे जीवनयोनियत्न=जीवनादृष्टकारणक प्रयत्न से होने वाली प्राण
अपानादि की क्रियाएँ और अन्य प्रयत्नों से होनेवाली चेष्टात्मकक्रियाएँ उनमें प्रथमवर्ग की क्रिया के
प्रति जीवन-योनि यत्न ही कारण है और द्वितीयवर्ग की क्रिया-चेष्टा के प्रति प्रवृत्ति कारण है ।
द्वितीयवर्ग की क्रिया को कारणता का अवच्छेदकभूत प्रवृत्तित्वेन जीवनयोनि से भिन्न सभी यत्नों का
धर्म है । अतः एव प्रवृत्ति को द्वितीयवर्ग की समस्तक्रियाओं का कारण मानने पर पलायन आदि
क्रियाओं में उसका व्यवहार नहीं हो सकता क्योकि पलायनादि क्रियाएँ जिस प्रयत्न से होती हैं
वह भी प्रवृत्ति नामक प्रयत्न के अन्तर्गत आ जाता है । यदि द्वितीय वर्ग की क्रियाओं को गमनादि

धृतेरपि नेश्वरसिद्धिः, गुरुत्ववत्पतनाभावमात्रस्य गुरुत्वेतरहेत्वभावप्रयुक्तस्याऽऽम्नफल-
दावेव व्यभिचारित्वात् । प्रतिबन्धरामावेतरमामग्रीकालीनत्वविशेषोऽपि वेगवद्विपुपत-

अनेक व्याप्य क्रियाओ के रूप मे वर्गीकृत किया जाय तो गमनादि रूप तत्तत् क्रियाओ क प्रति विजाती-
विजातीय रूप से जीवन योनिभिन्न प्रयत्न कारण होगा, अत क्रिया सामान्य के प्रति प्रयत्नसामान्य
को कारणता नहीं सिद्ध होगी। 'जिन कार्यकारणो मे विशेष रूप से कार्यकारणभाव होता है उन मे
सामान्यरूप से भी कार्यकारणभाव होता है' इस न्याय मे कोई प्रमाण नहीं होने से इस न्याय के बल
से भी क्रिया और प्रयत्न मे सामान्यरूप से कार्यकारणभाव नहीं माना जा सकता है, अत उसके
आधार पर प्रस्तुत अनुमान का समर्थन अशक्य है ।

(धृति हेतु ईश्वरसिद्धि में अनैकान्तिक)

(६) धृति से भी ईश्वर की अनुमानिक सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि धृति का अर्थ है गुरुत्व के
आश्रयभूत द्रव्य के पतन का अभाव, और उस से ईश्वरानुमान तभी हो सकता है जब इस प्रकार की
व्याप्ति बने कि गुरु द्रव्य के पतन का जो ही अभाव होता है वह गुरुत्व से इतर, पतन कारण के
अभाव से प्रयुक्त होता है' । किन्तु यह व्याप्ति नहीं बन सकती । क्योंकि वृक्ष की शाखा मे लगे हुए
आम्रफल मे व्यभिचार है । आशय यह है कि आम्रफल गुरुद्रव्य है । किन्तु जब वह शाखाय म
लगा हुआ होता है तब उस मे पतन का अभाव होता है पर उसमे गुरुत्व से इतर पतन के किसी
हेतु का अभाव नहीं है । यदि यह कहा जाय कि-“शाखाय वृन्त के साथ आम्रफल का संयोग ही
आम्रफल के पतन का प्रतिबन्धक है-इसलिये गुरुत्व से इतर पतन का कारण हुआ 'वृन्त के साथ
आम्रफल के संयोग का अभाव और उसका अभाव हुआ वृन्त के साथ आम्रफल का संयोग,
आम्रफल का पतनाभाव' उस संयोग से प्रयुक्त है अत आम्रफल मे उक्त व्याप्ति का व्यभिचार
बताना असंभव है ।” तो यह कथन ठीक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वृन्तके साथ आम्रफल
के संयोग को आम्रफल के पतन का प्रतिबन्धक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह यदि प्रतिबन्धक
होगा तो उस का अभाव होने पर ही आम्रफल का पतन होना चाहिए किन्तु ऐसा नहीं होता ।
अपितु आम्रफल में पतनाख्य कर्म पहले उत्पन्न होता है । तत्पश्चात् उस कर्म से वृन्त के साथ आम्र-
फल का विभाग होकर वृन्त के साथ आम्रफल के संयोग का ध्वसात्मक अभाव निष्पन्न होता है ।
साराश, न्यायमतप्रक्रियानुसार पतनकर्म पहले हुआ, व संयोगाभाव बाद मे हुआ । तो पतन में
संयोगाभाव कारण कहा बना ?

यदि यह कथा जाय कि-‘आम्रफल मे जो पतनकर्म होगा वह वेगवान् वायु अथवा वेगवान्
दण्डादिके अभिघात से उत्पन्न होगा । जिस समय यह अभिघात उपस्थित नहीं है उस समय मे आम्र-
फल का पतनाभाव गुरुत्व से इतर पतन के कारणभूत उस अभिघात के अभाव से ही प्रयुक्त होगा ।
अतः आम्रफल के पतनाभाव से गुरुत्वेतर पतनकारण के अभाव का प्रयुक्तत्व होने के कारण आम्रफल
मे व्यभिचार का प्रदर्शन फिर भी असंभव है’-तो यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि उक्त अभिघात
पतन का कारण नहीं, किन्तु सामान्य कर्म का कारण है, क्योंकि वेगवान् वायु या दण्डादि के अभि-
घात से भूतल मे एक स्थान मे स्थित गुरुद्रव्य का स्थानान्तर मे अपसर्पण भी होता है, जिसे पतन नहीं
कहा जा सकता । अतः उक्त अभिघात से आम्रफल मे जो सामान्य कर्म उत्पन्न होता है वह आम्रफल

‘निरालम्बा निगधारा विश्वाधारा वसुन्धरा । यच्चवतिष्ठते तत्र धर्मादन्यद् न कारणम् ॥’

युक्तं चैतत्, ईश्वरप्रयत्नस्य व्यापकत्वेन ममरेऽपि शरपाताऽनापत्तेः । पतनाभावाव-
च्छिन्नेश्वरप्रयत्नस्य तथात्वे तादृशज्ञानेच्छाभ्यां विनिगमनाविरहात् क्लृप्तजातीयस्याऽ-
दृष्टस्यैव ब्रह्माण्डधारकत्वकल्पनौचित्यात् । न चात्माऽविभुत्ववादिनः संबन्धानुपपत्तिः,
अमत्रद्रुस्यापि तत्कार्यजननशक्तस्य तत्कार्यकारित्वात्, अयस्कान्तस्याऽमंत्रद्रुस्यापि लोहाऽऽ-
कर्षकत्वदर्शनादिति, अन्यत्र विस्तरः । प्रयत्नस्य तु विलक्षणप्रयत्नत्वेन पतनप्रतिबन्धकस्यो-
गविशेष एव हेतुत्वम् ।

पतनकारणाभावप्रयुक्तत्व का अनुमान करके भी ईश्वर की सिद्धि नहीं की जा सकती क्योंकि
ब्रह्माण्ड की धृति में भी अदृष्टप्रयुक्तत्व होने से उस में अदृष्टाऽप्रयुक्तत्व विशेषणविशिष्ट उक्त
धृतिस्वरूपहेतु स्वरूपाऽसिद्ध हो जाता है ।

इसलिये श्रीहेमचन्द्रसूरिने कहा है कि- विश्व की आधारभूत पृथ्वी बिना किसी आलम्बन और आधार
किसी एक निश्चित स्थान में स्थिर रहती है, वहा से उसका पतन नहीं होता उस में धर्म से अतिरिक्त
और कोई कारण नहीं है । इस प्रकार ब्रह्माण्ड धृति के धर्म रूप अदृष्ट से प्रयुक्त होने के कारण उसमें
अदृष्टाऽप्रयुक्तत्वविशिष्ट उक्त धृतिस्वरूप हेतु की स्वरूपाऽसिद्धि निर्विवाद है । यही युक्तिसङ्गत भी
है, क्योंकि यदि ईश्वर प्रयत्न को ब्रह्माण्ड पतन का प्रतिबन्धक माना जायगा तो व्यापक होने के कारण
वह सङ्ग्रामभूमि में भी रहेगा । अतः उस भूमि में सैनिकों द्वारा प्रक्षिप्त बाणों का पतन भी न हो
सकेगा क्योंकि ईश्वर का जो प्रयत्न ब्रह्माण्ड के पतन को रोक सकता है वह सामान्य बाण के पतन को
क्यों न रोक सकेगा ? यदि यह कहा जाय कि-‘प्रतियोगिव्यधिकरण पतनाभाव विशिष्ट ईश्वर प्रयत्न
ही पतन का प्रतिबन्धक है । अतः ईश्वरप्रयत्न से बाण के पतन का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता ।
क्योंकि बाण से प्रतियोगिव्यधिकरणपतनाभाव नहीं रहता । ब्रह्माण्ड का कभी भी पतन न होने से
उस में प्रतियोगिव्यधिकरणपतनाभाव रहता है । अतः एव ब्रह्माण्ड में प्रतियोगिव्यधिकरणपतनाभाव
विशिष्ट ईश्वर प्रयत्न के रहने से वह ब्रह्माण्ड के पतन का प्रतिबन्धक हो सकता है’-तो यह ठीक
नहीं है । क्योंकि प्रतियोगिव्यधिकरणपतनाभावविशिष्ट प्रयत्न ही ब्रह्माण्ड के पतन का प्रतिबन्धक
हो उस में कोई विनिगमना न होने से प्रतियोगिव्यधिकरणपतनाभावविशिष्ट ज्ञान और इच्छा को
भी प्रतिबन्धक मानना आवश्यक होगा । इसलिये ज्ञान, इच्छा प्रयत्न ये तीन को ब्रह्माण्ड के पतन का
प्रतिबन्धक मानने की अपेक्षा अदृष्ट को ही ब्रह्माण्ड के पतन का प्रतिबन्धक मानना उचित है, क्योंकि
अदृष्ट में जीवित शरीर के पतन की प्रतिबन्धकता सिद्ध है । अतः एव अदृष्ट में पतनप्रतिबन्धकतात्व
की कल्पना अपूर्व नहीं है । यदि यह कहा जाय कि-‘अदृष्ट ब्रह्माण्ड का धारक नहीं हो सकता क्योंकि
अदृष्ट जीवात्मा में रहता है । अतः जिस मत में जीवात्मा विभु नहीं होता उस मत में जीवात्मा में
रहनेवाले अदृष्ट का सम्बन्ध ब्रह्माण्ड के साथ नहीं हो सकता और जब ब्रह्माण्ड से अदृष्ट का सम्बन्ध
नहीं बन सकता तब उसे ब्रह्माण्ड का धारक कैसे माना जा सकता ?’-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि जो
जिस कार्य को उत्पन्न करने में समर्थ होता है वह उस कार्य के उत्पत्ति देश से असम्बद्ध होने पर भी

ब्रह्माण्डनाशकतयापि नेश्वरमिद्धिः, प्रलयान्भ्युपगमात्, अहोरात्रस्याऽहोरात्रपूर्व-
कन्वव्याप्यत्वात् । न च वर्षादिनत्वेनाऽव्यवहितवर्षादिनपूर्वकत्वे माभ्ये राशिविशेषोपावच्छिन्न-
विवृष्टकत्ववदत्राऽव्यवहितमंभ्यपूर्वकत्वमुपाधिः, राशिविशेषे वर्षादिनभ्य हेतुत्वेन तत्रानुकूलत-
र्कणोपाधेः साध्यव्यापकत्वग्रहेऽप्यनुकूलतर्काभावेन प्रकृत उपाधेर्गममर्थत्वात्, कालत्वस्य
भोग्यव्याप्यत्वाच्च । कर्मणां विषयविषयकतया युगपद् निरांशाऽमंभवात्, सुषुप्तौ कतिपयाऽदृष्ट-
निरोधस्य दर्शनावरणरूपाऽदृष्टमामभ्यदिशोपपत्तेर्बलवताऽदृष्टान्तरप्रतिरोधदर्शनात्, प्रलये तु कथं
तादृशादृष्टं विनाऽदृष्टनिरोधः स्यात् ? अन्यथा त्वनायामसिद्धौ मोक्षः इति किं ब्रह्मचर्यादिव्ले-
शानुभवेन ? इत्यन्यत्र विस्तरः ।

उस कार्य को उत्पन्न करता है। जैसे लोहखण्ड से अस्मद्बद्ध भी अयस्कान्तमणि (लोहचुम्बक)
लोहखण्ड में आकर्षण उत्पन्न करता है। अतः कार्य के उत्पत्ति देश से सम्बद्ध ही कारण कार्य का
उत्पादक होता है इस नियम के सार्वत्रिक न होने के कारण ब्रह्माण्ड से अस्मद्बद्ध भी जीव का अदृष्ट
ब्रह्माण्ड का धारक हो सकता है। इस विषय का विस्तृत विचार ग्रन्थान्तर में ऋषेय्य है।

यह भी ज्ञातव्य है कि प्रयत्न कहीं भी स्वयं पतन का प्रतिबन्धक नहीं बनता। किन्तु
विलक्षण प्रयत्न के रूप में पतन के प्रतिबन्धक सयोग विशेष को ही उत्पन्न करता है। पतन का
प्रतिबन्ध तो उस सयोग से ही होता है। जैसे आकाश में उड़ते हुए पक्षी के शरीर के पतन का
प्रतिबन्ध पक्षी शरीर के साथ पक्षीकी आत्मा के सयोग से होता है और वह सयोग पक्षी के प्रयत्न से
उत्पन्न होता है। सभी प्रयत्न पतन के प्रतिबन्धक सयोग को नहीं उत्पन्न करते किन्तु विलक्षण
प्रयत्न ही उत्पन्न करता है। अन्यथा जीवित प्राणी का वृक्ष भवन पर्वत आदि से कभी भी पतन न
होता। ईश्वर का प्रयत्न एक ही होता है। अतः उस में वैजात्य को कल्पना नहीं हो सकती। अतः
एव उस से पतन के प्रतिबन्धक सयोग की उत्पत्ति सम्व नहीं हो सकती। इसलिये ईश्वरप्रयत्न को
ब्रह्माण्ड का धारक मानना न्यायसङ्गत नहीं हो सकता।

[प्रलय के अस्वीकार से इश्वरसिद्धि निरसन]

ब्रह्माण्ड-नाशक के रूप में भी ईश्वर की आनुमानिक सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्माण्ड का
नाश प्रलय की म न्यता पर निर्भर है और प्रलय अप्रामाणिक होने से असिद्ध है। अतः आश्रयासिद्धि
दोष के कारण ब्रह्माण्डनाश को पक्ष बनाकर कोई अनुमान नहीं किया जा सकता। यदि यह कहा
जाय कि—'ब्रह्माण्ड का नाश अनुमान से सिद्ध है। जैसे 'ब्रह्माण्ड नश्वरम् (=नाशप्रतियोगी) जन्मभाव-
त्वात् घटादिवत्।' यह अनुमान ब्रह्माण्डनाश में प्रमाण है। अतः ब्रह्माण्डनाशपक्षक अनुमान में आश्रया-
सिद्धि नहीं हो सकती"—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ब्रह्माण्ड में नाशप्रतियोगीत्व के उक्त अनुमान का
बाधक अनुमान विद्यमान है जैसे विवादास्पद अहोरात्र अव्यवहित अहोरात्र पूर्वक है। क्योंकि जो भी
अहोरात्र होता है वह सब अहोरात्रपूर्वक होता है। यदि ब्रह्माण्ड का नाश माना जायगा तो अग्रिम
ब्रह्माण्डमें होनेवाले प्रथम अहोरात्र में अव्यवहित अहोरात्र पूर्वकत्व न होने से सभी अहोरात्र
अहोरात्रपूर्वक होते हैं इस व्याप्ति का भङ्ग हो जायगा। अतः किसी भी अहोरात्र को प्रथम

अहोरात्र नहीं मना जा सकता। और यह तभी हो सकता है जब अहोरात्र की परपरा अविच्छिन्न बनी रहे और वह तभी बनी रहती है जब ब्रह्माण्ड का नाश न हो। अतः इस अनुमान से ब्रह्माण्ड के नाश का अनुमान वाधित हो जाता है। इसलिए आश्रयासिद्धि के कारण ब्रह्माण्डनाशपक्ष अनुमान का होना सर्वथा असंभव है।

[अव्यवहितसंसारपूर्वकत्व उपाधि की शंका]

यदि यह कहा जाय कि—जैसे वर्षादिनत्व हेतु से प्रथम कहे जाने वाले वर्षादिन में अव्यवहित वर्षादिन पूर्वकत्व का साधन करने पर 'राशिविशेष' में रविपूर्वकत्वरूप उपाधि होने से वर्षादिनत्व में अव्यवहितवर्षादिनपूर्वकत्व की व्याप्ति नहीं होती। उसी प्रकार अहोरात्रत्व हेतु से प्रथम कहे जाने वाले अहोरात्र में अव्यवहितअहोरात्रपूर्वकत्व का साधन करने पर भी अव्यवहितसंसारपूर्वकत्वरूप उपाधि होने से अहोरात्रत्व में अव्यवहितअहोरात्रपूर्वकत्व की व्याप्ति नहीं हो सकती। आशय यह है कि राशिविशेष (संभवतः सिंहराशि) से सूर्य के सम्बन्ध के साथ वर्षादिन का आरम्भ होता है। अतः एव प्रथम वर्षादिन के पूर्व रवि राशिविशेष से सम्बद्ध नहीं होता। अतः राशिविशेषावच्छिन्नरविपूर्वकत्व आद्यवर्षादिन में वर्षादिनत्वरूप साधन का अव्यापक होता है और द्वितीय-तृतीयादि वर्षादिन में अव्यवहित वर्षादिनपूर्वकत्व तथा राशिविशेषावच्छिन्नपूर्वकत्व दोनों के रहने से राशिविशेषावच्छिन्नपूर्वकत्व अव्यवहितवर्षादिनपूर्वकत्वरूप साध्य का व्यापक होता है। इसलिए वर्षादिनत्व में अव्यवहितवर्षादिनपूर्वकत्व की व्याप्ति नहीं होती क्योंकि वर्षादिनत्व अव्यवहितवर्षादिनपूर्वकत्व के व्यापक राशिविशेषावच्छिन्नरविपूर्वकत्व का व्यभिचारी होने से अव्यवहितवर्षादिनपूर्वकत्व का भी व्यभिचारी हो जाता है क्योंकि व्यापक का व्यभिचार व्याप्य व्यभिचार से नियत होता है। इसी प्रकार जिन अहोरात्रों में अव्यवहित अहोरात्र पूर्वकत्व सर्वसम्मत है उनमें अव्यवहितसंसारपूर्वकत्व है क्योंकि उन अहोरात्रों के पूर्व अहोरात्र विद्यमान है और अहोरात्र संसार रहने पर ही होता है। अतः उन अहोरात्रों में अव्यवहितसंसारपूर्वकत्व का होना अनिवार्य है अतः अव्यवहितसंसारपूर्वकत्व अव्यवहितअहोरात्रपूर्वकत्व रूप साध्य का व्यापक होता है। अहोरात्रत्वरूप साधन अभिनव ब्रह्माण्ड के आद्य अहोरात्र में भी है किन्तु उसके पूर्व संसार न होने से उसमें अव्यवहित संसारपूर्वकत्व नहीं है, अतः एव अव्यवहितसंसारपूर्वकत्व अहोरात्रत्वरूप साधन का अव्यापक है। इसलिए अव्यवहितअहोरात्रपूर्वकत्व के व्यापक अव्यवहितसंसारपूर्वकत्व का व्यभिचारी हो जाने के कारण अहोरात्रत्वरूप साधन अव्यवहितअहोरात्रपूर्वकत्वरूप साध्य का व्यभिचारी हो जायगा। अतः अहोरात्रत्वहेतु से समस्तअहोरात्र में अव्यवहितअहोरात्रपूर्वकत्व का अनुमान करके प्रलय का खण्डन नहीं किया जा सकता।

[उपाधि की शंका तर्क शून्य है]

किन्तु यह कथन भी ठीक नहीं है, राशि विशेष वर्षादिन का कारण होता है। अतः एव राशिविशेष के साथ सूर्य का सम्बन्ध और वर्षादिन की एक साथ प्रवृत्ति होती है। इसलिये अग्रिम वर्षादिन राशिविशेषावच्छिन्नरविपूर्वक हो जाता है। यदि किसी अव्यवहितवर्षादिनपूर्वक वर्षादिन को राशिविशेषावच्छिन्नरविपूर्वक न माना जायगा तो उस वर्षादिन के अव्यवहित पूर्ववर्ती वर्षादिन राशिविशेष से अविच्छिन्न नहीं है यह मानना होगा और यह तब होगा जब उस वर्षादिन के पूर्व राशिविशेष का प्रवेश न हो। और ऐसा मानने पर वर्षादिन के प्रति राशिविशेष की कारणता का भङ्ग

एतेन 'आद्यव्यवहारादीश्वरसिद्धिः, प्रतिसर्गं मन्वादीनां बहूनां व्यवहारप्रवर्तकानां कल्पने गौगवादेकस्यैव भगवतः सिद्धेः' इत्यपास्तम्, सर्गादेरेवासिद्धेः, इदानीमिव सर्वदा पूर्वपूर्वव्यवहारेणैवोत्तरोत्तरव्यवहारोपपत्तेः । यदि तु सर्गादिरुपेयते, तदा तदानीं प्रयोज्यप्रयो-
जकवृद्धयोरभावात् कथं व्यवहारः ?

मान लिया जायगा तो जीवमात्र को अनायास ही मोक्ष मील जायगा । फिर ब्रह्मचर्यादि पालन का कष्ट उठाने की आवश्यकता नहीं पड़ेगी । फलतः मोक्ष की प्राप्ति के लिए ब्रह्मचर्यादि का उपदेश शास्त्रों में किया गया है वह निरर्थक हो जायगा ।

इस विषय का विस्तृत विचार ग्रन्थान्तर में दृष्टव्य है ।

[सर्गादि की असिद्धि से आद्य व्यवहारादिकथन को व्यर्थता]

घटपटादि अर्थों में घटपट आदि शब्दों के प्रयोगरूप व्यवहार के प्रथमप्रवर्तक रूप में भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि 'भिन्नभिन्न सृष्टि में मनुआदि अनेक पुरुषों को व्यवहार का प्रवर्तक मानने में गौरव होगा और सभी सृष्टि में एकमात्र ईश्वर को ही प्रवर्तक मानने में लाघव होगा' इस प्रकार ईश्वर की कल्पना का आपाततः औचित्य प्रतीत होने पर भी वास्तव सृष्टि से उक्तीरति से ईश्वर की कल्पना उचित नहीं हो सकती, क्योंकि सृष्टि का आरम्भ ही किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं होता । अपितु यही कल्पना उचित प्रतीत होती है कि जैसे इस समय के व्यवहार अपने पूर्व व्यवहारों से ही सम्पन्न होते हैं उसी प्रकार संपूर्ण समय के व्यवहार अपने पूर्व व्यवहारों से ही सम्पन्न होते हैं । और ऐसा मानने पर कोई आद्य व्यवहार सिद्ध न होने से व्यवहार के आद्य प्रवर्तक की कल्पना की समावना ही समाप्त हो जायगी ।

[सर्ग के आरम्भ में व्यवहार की असिद्धि]

इस सदर्भ में यह भी विचारणीय है कि यदि सृष्टि का आरम्भ माना जायेगा तो उस समय प्रयोज्य और प्रयोजक वृद्ध के न होने से व्यवहार कैसे प्रवर्तित हो सकेगा ? कहने का तात्पर्य यह है कि सृष्टिकाल में व्यवहार का प्रवर्तन प्रयोज्य और प्रयोजकव्यवस्थ पुरुषों द्वारा होता है, जैसे-जब कोई वयस्य व्यक्ति किसी बालक को व्यवहार की शिक्षा देना चाहता है तब वह उस बालक को पास में बिठाकर अपने किसी कनिष्ठ वयस्य व्यक्ति को आदेश देता है कि 'घड़ा ले आओ या घड़ा ले जाओ' । कनिष्ठ वयस्य व्यक्ति जिसे प्रयोज्य वृद्ध कहा जाता है, उस आदेश वाक्य को सुनकर घट को ले आता है या ले जाता है । पास में बैठा हुआ बालक प्रयोज्यवृद्ध के घट आनयन को देखकर उसके कारणरूप में प्रयोज्यवृद्ध के घटानयन में कर्तव्यता के ज्ञान का अनुमान करता है और फिर उस वाक्य में उस ज्ञान की कारणता का अनुमान करता है । उस के बाद ज्येष्ठ वयस्य व्यक्ति जिसे प्रयोजकवृद्ध कहा जाता है यह आदेश देता है कि 'घट नय पटमानय' और प्रयोज्य वृद्ध घट को हठा कर पट का आनयन करता है तब बालक यह अनुमान करता है कि 'घटमानय' इस वाक्य के भीतर जो घट शब्द है वही घट ज्ञान का जनक है क्योंकि आनय' शब्द के साथ जब घट शब्द था तब प्रयोज्य वृद्ध को घटानयन में कर्तव्यता का ज्ञान हुआ और जब 'आनय' शब्द के साथ घट शब्द नहीं था किन्तु पट शब्द था तब घटानयन में कर्तव्यता का ज्ञान नहीं हुआ । इस प्रकार वह घटशब्द के आवाप अर्थात् आनय शब्द के साथ उस का प्रयोग और घटशब्द के उद्वाप अर्थात् आनय शब्द के साथ उस

अथ 'यथा मायावी सूत्रसंचाराधिष्ठितदारुपुत्रक 'घटमानय' इत्यादि नियोज्य घटाऽऽनयनं' संपाद्य बालकस्य व्युत्पत्तौ प्रयोजकः, तथेश्वरोऽपि प्रयोज्य-प्रयोजकवृद्धीभूय व्यवहारं कृत्वाऽऽद्यव्युत्पत्तिं कारयति । न चाऽत्र चेष्टया प्रवृत्तिम्, तथा ज्ञानम्, तज्ज्ञाने उपस्थितवाक्यहेतुत्वम्, तज्ज्ञानविषयपदार्थे चाऽऽवापोद्वापाभ्यां तत्तत्पदज्ञानहेतुत्वमनुमाय तत्तत्पदे तत्तदर्थज्ञानानुक्लत्त्वेन तत्तदर्थसंबन्धवत्त्वमनुमेयम्, एवं चाऽयं संबन्धग्रहो भ्रमः स्यात्, जनकज्ञानस्य भ्रमत्वात् इति वाच्यम्, तत्रेऽपि विषयाऽवाधेन प्रमान्वात्, चरम-पगमर्शस्य प्रमान्वयभवाच्च । एवमीश्वर एव कुलालादिशरीरं परिगृह्य घटादिमंप्रदायप्रवर्तकः । अत एव श्रुतिः '(नमः) कुलालेभ्यो; नमः कर्मारिभ्यः' इत्यादीति ।' चेत् ?

के अप्रयोग से बालक यह अनुमान करता है कि घट शब्द घट का बोधक है और उस के बाद 'घट शब्द से ही घट का बोध होता है, पट शब्द से बंधो नहीं होता' ? ऐसा विचार करते हुए यह अनुमान करता है कि घटशब्द घटरूप अर्थ से सम्बद्ध है और पटशब्द घटरूप अर्थ से सम्बद्ध नहीं है । इस निश्चय के अनन्तर बालक कालान्तर में स्वयं घट का बोध कराने के लिये स्वयं घट शब्द का व्यवहार करने लगता है और अन्य द्वारा घट शब्द का व्यवहार होने पर स्वयं घट का ज्ञान प्राप्त करने लगता है । इस प्रकार प्रयोज्य और प्रयोजक बृद्धों के द्वारा व्यवहार का प्रवर्तन होता है किन्तु यदि सृष्टि का आरम्भ माना जायेगा तो उस समय प्रयोज्य और प्रयोजक बृद्ध न होने से शब्द व्यवहार का प्रवर्तन नहीं हो सकेगा ।

[मायाजालिक के समान ईश्वर को शिक्षा-पूर्वपक्ष]

यदि यह कहा जाय—कि जन्मे मायावी पुरुष जब अकेला होता है उसके नाथ कोई कनिष्ठ बालक व्यक्ति नहीं होता और वह कोई किसी बालक को व्यवहार सिखाना चाहता है तब वह कनिष्ठबालक के स्थान में एक लकड़ी का मनुष्य बना लेता है और उसको सूत में इस प्रकार बांध लेता है कि वह उम सूत्र के द्वारा गतिशील हो सके और तब वह 'घटमानय' इस शब्द का प्रयोग करके सूत्र के सञ्चालन से उम काष्ठ निर्मित पुरूप के द्वारा घटानयन का संपादन कर बालक को घट शब्द के व्यवहार की शिक्षा देता है । तो जैसे मायावी काष्ठ से बने हुए मनुष्य को प्रयोज्य बृद्ध के स्थान में रखकर व्यवहार की शिक्षा देता है, उसी प्रकार ईश्वर प्रयोज्य और प्रयोजकशरीरों की रचना कर प्रयोजक शरीर के द्वारा 'घटमानय' इस शब्द का प्रयोग कर और प्रयोज्य शरीर द्वारा घटानयन का संपादन कर सृष्टि के आरम्भ काल के मनुष्य को व्यवहार की शिक्षा दे सकता है ।

इस सन्दर्भ में यह शब्द का हो कि—'उक्त क्रम से व्यवहारशिक्षा की जो पद्धति है उस के अनुसार चेष्टा से प्रवृत्ति का और प्रवृत्ति से कर्तव्यज्ञान का और ज्ञान के प्रति उपस्थित वाक्य में कारणता का और उस ज्ञान के विषयभूत तत्त्वं पदार्थज्ञान के प्रति आवाप और उद्वाप अर्थात् क्रिया-पद के साथ तत्त्वं पद का प्रयोग और अप्रयोग से तत्त्वं पद में तत्त्वं पदार्थ के सम्बन्ध का अनुमान किया जा सकता है ।

किन्तु इस स्थिति में सृष्टि के आरम्भ में प्रयोज्य और प्रयोजक शरीर का निर्माण कर उसके द्वारा ईश्वर को व्यवहार का प्रवर्तक मानने पर तत्त्वं पदार्थ के सम्बन्ध का उक्तानुमान भ्रम होगा ।

न, अदृष्टाऽभावेन प्रयोज्यादिशरीरपरिग्रहस्यैव भगवतोऽप्युक्तत्वाद् , अन्यादृष्टेनाऽन्यस्य शरीरपरिग्रहे चैत्रादृष्टाऽऽकृष्टं शरीरं मैत्रोऽपि परिगृहणीयात् । 'प्राण्यदृष्टेन घटादिवत् तत्तच्छरीरोत्पत्तिः, तत्परिग्रहस्तु भगवतस्तदावेश एवेति न दोष' इति चेत् ? न, घटादावतथात्वेऽपि तदीयेशरीरे तदीयाऽदृष्टत्वेनैव हेतुत्वात् , अन्यथाऽतिप्रमङ्गात् ।

क्योंकि उस अनुमान के कारणवग मे प्रविष्ट होने वाली प्रवृत्ति से ज्ञान का अनुमान और उस ज्ञान के प्रति उपस्थित वाक्य मे कारणता का अनुमान आदि भ्रम है, क्योंकि सृष्टि के आरम्भ मे प्रयोज्य प्रयोजक शरीर का प्रयत्न और ज्ञान नित्य होता है । अतः उन मे कारण की अपेक्षा न होने से उनके कारणानुमान का भ्रम होना अनिवार्य है । और जब कारणभूत ज्ञान भ्रम है तब उसके कार्यभूत उक्तानुमान भ्रम होना स्वाभाविक है और जब तत्तद् पद मे तत्तद् पदार्थ के सम्बन्ध का अनुमान भ्रम ह गा तब उससे तत्तद् पद में तत्तद् पदार्थ के सम्बन्ध की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि भ्रम विषय का व्यभिचारी होता है । अतः भ्रम से पदार्थ की सिद्धि नहीं होती ।'-तो इसके उत्तर मे,

यदि कहा जाए कि-यह शङ्का उचित नहीं है क्योंकि किसी ज्ञान का भ्रमात्मक होना उसके कारण गत दोष पर ही निर्भर नहीं है किन्तु ज्ञान जिस विषय को ग्रहण करता है उस विषय के व घ पर निर्भर है इसीलिये बल्लि म धूमव्याप्ति का भ्रम होने पर बल्लि से यदि महानस में धूम वी अनुमिति होती है तो वह अपने कारण उक्त व्याप्तिज्ञान के भ्रमरूप होने पर भी स्वयं भ्रमरूप नहीं होती क्योंकि महानस में धूम का बाध नहीं होता है, अतः सृष्टि के आरम्भ में ईश्वर के प्रयोज्य-प्रयोजक शरीर द्वारा उस काल के मनुष्य को जो तत्तद् पद में तत्तद् पदार्थ के सम्बन्ध की अनुमिति होगी वह भी भ्रम नहीं हो सकती क्योंकि तत्तद् पदमे तत्तद् पदार्थ का सम्बन्ध होने के कारण उस का बाध नहीं है । और दूसरी बात यह है कि अनुमिति का अन्तिम कारण तो पक्षमें साध्य व्याप्य हेतु का परामर्श होता है जिसे चरम परामर्श कहा जाता है । प्रकृतस्थल में वह परामर्श तत्तद् पद में तत्तद् पदार्थ सम्बन्ध व्याप्यत्वरूप से तत्तद्पदार्थज्ञानानुकूलत्वरूपहेतु का निश्चय है और वह निश्चय सर्वांश में प्रमात्मक ही है अतः उक्तानुमिति का जो प्रधान एव अन्तिम कारण है उसके भ्रमरूप न होने से कारण दोष द्वारा ही तत्तद् पद में तत्तद् पदार्थ सम्बन्ध वी अनुमिति की भ्रमात्मक नहीं कहा जा सकता । अतः उस अनुमिति से तत्तद् पद में तत्तद् पदार्थ के सम्बन्ध की सिद्धि में कोई बाधा नहीं हो सकती, इसी प्रकार ईश्वर कुलालादि शरीर को धारणकर घटपटादि का प्रथम निर्माण कर के घटपटादि के निर्माण की परपरारूप सप्रदाय का प्रवर्तक होता है । इसीलिये श्रुति में कुलाल शब्द से उस का अभिवादन किया है तो जैसे 'नमः कुलालेभ्यः नमः वरुणभ्यः' इत्यादि ।

[ईश्वर के शरीर ग्रहण का असंभव-उत्तरपक्ष]

सृष्टि के आरम्भ में ईश्वर द्वारा व्यवहार प्रवर्तित किये जाने का यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि ईश्वर मे अदृष्ट नहीं होता । अतः एव उसके द्वारा प्रयोज्य और प्रयोजक के शरीर का ग्रहण भी युक्ति सङ्गत नहीं हो सकता क्योंकि शरीर का ग्रहण अपने ही अदृष्ट से होता है । यदि अन्य के अदृष्ट से भी शरीर ग्रहण वी स्वीकृति की जायगी तो चैत्र के अदृष्ट से निर्मित होने वाला शरीर मंत्र द्वारा भी गृहीत हो सकेगा और उस शरीर से मंत्र को भी सुखदुखादि भोग को प्रसवित होगी । जब कि यह बात कथमपि मान्य नहीं हो सकती । क्योंकि ऐसा मानने पर तो मुक्त को भी शरीर ग्रहण का प्रसङ्ग हो सकता है ।

किञ्च, कोऽयमावेशः ? तदवच्छिन्नप्रयत्न एवेति चेत् ? न, तदजन्यम्य प्रयत्नस्य तदनवच्छिन्नत्वात् । अथैव भूताऽऽवेशानुपपत्तिः, तत्र हि भूतात्मन्येव चैत्राद्यवच्छेदेन प्रवृत्तिगङ्गीक्रियते, अन्यथा मृतशरीरे तदावेशानापत्तेरिति चेत् ? इयमपि तद्वानुपपत्तिः,

यदि यह कहा जाय कि-‘शरीरग्रहण का अर्थ है शरीर के साथ भोग प्रयोजक सम्बन्ध की प्राप्ति । किन्तु इस प्रकार का शरीरग्रहण ईश्वर में नहीं होता । अपितु जन्मे प्राणियों के अण्ड से घटपटादि की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार प्राणियों के अण्ड से ही सृष्टि के आरम्भ में तत्तत् सम्प्रदाय के प्रवर्तनार्थ विभिन्न शरीरों की भी उत्पत्ति होती है जिनके साथ ईश्वर का भोगप्रयोजक सम्बन्ध नहीं होता अपितु उन में ईश्वर का आवेश होता है और उम आवेश में ही उन शरीरों में चेष्टा होकर उनके द्वारा तत्तत् सम्प्रदाय का प्रवर्तन होता है । अतः सृष्टि के आरम्भ में उत्पन्न होने वाले शरीरों का ईश्वर द्वारा इस प्रकार का ग्रहण सम्व होने में उक्तदोष की प्रसक्त नहीं हो सकती’-तो यह कथन भी ठीक नहीं है । क्योंकि घटादि पदार्थों और शरीरों में वषम्य होना है । घटादि पदार्थ किन्नी भी व्यक्ति के भोग के आयतन नहीं होते किन्तु भोग के दूम्य माधन होने है । अतः उन की उत्पत्ति प्राणियों के अण्ड से हो सकती है, उम की उत्पत्ति में किन्नी प्राणीविशेष के ही अण्ड को अपेक्षा नहीं होती, जब कि शरीर भोग का आयतन होता है इसीलिये निम्न निम्न प्राणी जो पृथक् पृथक् शरीर की आवश्यकता होती है । जो शरीर जिस प्राणि विशेष के अण्ड से उत्पन्न होता है उस शरीर में उसी प्राणी को भोग होना है, इसीलिये कोई भी शरीर किसी प्राणि विशेष के भोग का आयतन होने के लिये ही उत्पन्न होता है और इसीलिये तत्पुरुषीय शरीर में तत्पुरुषीय अण्ड को कारण माना जाता है । ऐमा न मानने पर शरीर सभी प्राणियों के भोग का आयतन हो सकने के कारण अव्यवस्था हो सकती है, अतः यह कल्पना उचित नहीं है कि-‘सृष्टि के आरम्भ में तत्तत् सम्प्रदाय का प्रवर्तन करने के लिये प्राणियों के अण्ड से कुछ शरीरों की उत्पत्ति होती है जो भोग का आयतन नहीं होते किन्तु तत्तत् सम्प्रदाय के प्रवर्तन में ईश्वर के सहायकमात्र होते है । और ईश्वर उन शरीरों में आविष्ट होकर उनके द्वारा तत्तत् सम्प्रदाय का प्रवर्तन करता है ।’

[‘आवेश’ पदार्थ की समीक्षा]

इस सन्दर्भ में यह भी विचारणीय है कि सृष्टि के आरम्भ में प्राणियों में अण्ड से उत्पन्न होनेवाले कतिपय शरीरों में ईश्वर का जो आवेश होता है उस का क्या अर्थ है । यदि कहा जाय कि तत्तद् शरीर में आविष्ट होने का अर्थ है तत्तद् शरीरावच्छेदेन प्रयत्नशील होना’ तो इस प्रकार का आवेश ईश्वर में नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वर का प्रयत्न उन शरीरों से जन्म न होने के कारण उन शरीरों से अवच्छेद्य नहीं हो सकता । क्योंकि यह नियम है कि जो प्रयत्न जिस शरीर से उत्पन्न होता है वह प्रयत्न उसी से अवच्छेद्य होता है । और कोई भी प्रयत्न उसी शरीर से उत्पन्न होता है जो शरीर उस प्रयत्न के आश्रयभूत आत्मा के अण्ड से उत्पन्न होता है । इसीलिये शरीरावच्छेदेन मंत्र-प्रयत्न की उत्पत्ति नहीं होती ।

यदि यह शब्द का भी जाय कि “इसप्रकार ईश्वरावेश की अनुत्पत्ति बताने पर प्राणियों के विभिन्न शरीरों में भूतावेश (पिशाचावेश) की भी उपपत्ति न हो सकेगी, क्योंकि वे शरीर भूतात्मा के अण्ड से नहीं उत्पन्न होते किन्तु चैत्रादि अन्य प्राणियों के अण्ड से ही उत्पन्न होते है । अतः उक्त

अस्माकं तु नत्र सकोच-विकाससम्भावभूतात्मप्रदेशानुप्रवेशादुपपत्तेः । तत्र त्वच्छेदकतया चैत्रप्रयत्नं प्रति चैत्रशरीरत्वेनाऽवश्यं हेतुता वक्तव्या , अन्यथा मैत्रशरीरावच्छेदेन चैत्रप्रवृत्त्यापत्तेः, पाण्यादिचालकप्रयत्नमत्र एव पुनस्तदापत्तिवारणयाऽवच्छेदकतया तत्प्रयत्ने

व्यवस्था के अनुसार उन शरीरो द्वारा भूतात्मा मे प्रवृत्ति न हो सकेगी । जब कि उन शरीरो द्वारा भूतात्मा मे प्रवृत्ति तो होती है और इस प्रवृत्ति का होना ही उन शरीरो मे भूतात्मा का आवेश कहा जाता है । यदि यह कहा जाय कि- 'चैत्रादि के शरीर मे भूतावेश का यह अर्थ नहीं है कि चैत्रादि शरीरावच्छेदेन भूतात्मा मे प्रवृत्ति होती है किन्तु चैत्रात्मा के साथ भूतात्मा का एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध हो जाता है । जिस के कारण उन शरीरो के अधिष्ठाता प्राणियो के प्रयत्न से ही उन मे असाधारण प्रकार की चेष्टाएँ होने लगती है' तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर मृतशरीर मे भूतावेश की उपपत्ति न हो सकेगी । क्योंकि मृतशरीर के साथ उस व्यक्ति का सम्बन्ध टूट जाता है जिस व्यक्ति के अन्त से यह शरीर पूर्व मे उत्पन्न था । अतः भूतावेश से उस शरीर मे होनेवाली चेष्टाएँ उस शरीर के अधिष्ठाता जीव के प्रयत्न से उत्पन्न नहीं मानी जा सकती । अतः उन्हें भूतात्मा से ही उत्पन्न मानना होगा और यह तब ही हो सकता है जब मृतशरीरावच्छेदेन भूतात्मा मे प्रयत्न की उत्पत्ति मानी जाय । अतः इस व्यवस्था का त्याग करना होगा कि जो शरीर जिस के अन्त से उत्पन्न होता है उन्ही शरीर से उस मे प्रयत्न की उत्पत्ति होती है । इसीलिये सृष्टि के आरम्भ मे जो शरीर उत्पन्न होते हैं वे यद्यपि भगवान के नहीं उत्पन्न होते तब भी भगवान मे तत्तद् शरीरद्वारा प्रयत्न का उदय हो सकता है, जिस से उन शरीरो मे चेष्टा की उत्पत्ति हो कर उन के द्वारा व्यवहार का प्रवर्तन हो सकता है और यदि ईश्वर मे प्रयत्न की उत्पत्ति कथमपि अभीष्ट न हो तो ईश्वर का नित्य प्रयत्न ही तत्तद् शरीर से अवच्छेद्य हो सकता है । वह अवच्छेद्यत्व जन्मस्वरूप न होकर स्वरूपसम्बन्धविशेषरूप हो सकता है । जैसे नित्य आकाशमे घटावच्छेद्यत्व होता है"

[आत्मा के संकोच-विकास से भूतावेश]

तो यह शङ्का ठीक नहीं है, क्योंकि चैत्रशरीरावच्छेदेन मैत्रप्रयत्न की उत्पत्ति के परिहारार्थ यह नियम मानना अनिवार्य है कि जो शरीर जिस प्राणी के अन्त से उत्पन्न होता है तदशरीरावच्छेदेन उस प्राणी मे प्रयत्न की उत्पत्ति होती है । इस नियम के मानने पर जो भूतावेश की अनुपपत्ति प्रदर्शित की गई है वह नैयायिक के ही मत मे प्रसक्त होती है, आर्हत मत मे वह अनुपपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि आर्हतमत मे आत्मा प्रदेशवान होता है और उस के प्रदेश सङ्कोच-विकासशाली होते हैं । इसलिये चैत्रादि के शरीरमे भी भूतात्मा के प्रवेश का उसीप्रकार अनुप्रवेश हो सकता है जैसे चैत्रादि के शरीर मे चैत्रादि के आत्मप्रवेश का अनुप्रवेश होता है । भूतात्मा के प्रदेश का चैत्रादि के शरीर मे यह अनुप्रवेश ही भूतावेश कहा जाता है । और इस अनुप्रवेश के कारण चैत्रादिशरीरावच्छेदेन भूतात्मा मे प्रवृत्ति हो सकती है क्योंकि जिस शरीर मे जिस आत्मा का प्रदेश अनुप्रविष्ट होता है तदशरीरावच्छेदेन उस आत्मा मे प्रयत्न होने का नियम है । भूतात्मा के प्रदेश का यह अनुप्रवेश तत्तद् शरीर मे अपने अन्त से प्रविष्ट होनेवाले आत्माओ के अन्त से होता है । अतः यह भूतावेश उन आत्माओ के लिये दुःखप्रद होता है । चैत्र के शरीर मे मैत्रात्मा के प्रदेश का अनुप्रवेश नहीं हो सकता, क्योंकि तदनुकूल कोई अन्त नहीं होता । अतः चैत्रशरीरावच्छेदेन मैत्रात्मा मे प्रवृत्ति की आपत्ति नहीं हो सकती । किन्तु नैयायिकमत मे मैत्र-

तथा तद्भावस्य हेतोरुपादात्म्यस्यैव तत्तच्छरीरत्वेन तत्तत्प्रवृत्त्यादिहेतुत्वे गौरवात्, काय-
व्युद्भवत्वेऽपि योगजाऽष्टोपगृहीतन्मन्वन्धेन तदात्मवचस्य मर्शशरीरानुमाननात् ।

शरीरावच्छेदेन चैत्रप्रवृत्ति की उत्पत्ति के निवारणार्थं श्रवच्छेदकतासम्बन्ध से चैत्र प्रयत्न के प्रति तादात्म्यसम्बन्ध में चैत्र शरीर को कारण मानना पडता है । इसलिये चैत्रादि का शरीर चैत्रादि की ही प्रवृत्ति का कारण हो सकता है नूतात्मा की प्रवृत्ति का कारण नहीं हो सकता । अतः न्याय मत में चैत्रादि के शरीर में नूतावेग की अनुपपत्ति हो सकती है ।

[न्यायिक मान्य कार्य-कारणभाव में गौरव]

यदि यह कहा जाय कि-श्रवच्छेदकतासम्बन्ध से चैत्र-प्रयत्न के प्रति चैत्रशरीर तादात्म्य सम्बन्ध से कारण है यह कार्य-कारणभाव न्यायिक की भी मान्य नहीं है । क्योंकि इसके मानने पर भी यह आपत्ति हो सकती है कि हस्त में गति उत्पन्न करनेवाले प्रयत्न की श्रवच्छेदकतासम्बन्ध में चरण में भी उत्पत्ति होनी चाहिये । क्योंकि चरण में श्रवच्छेदकतासम्बन्ध से उस प्रयत्न का अभाव है और श्रवच्छेदकता सम्बन्धेन तत्प्रयत्न का अभाव तत्प्रयत्न का कारण होता है । अतः इन आपत्ति के वारणार्थं जो जो प्रवृत्ति जिन जिन शरीर या जिम जिन शरीरावयव द्वारा उत्पन्न होती है उम उम प्रवृत्ति के प्रति तत्तद् शरीर या तत्तद् शरीरावयव कारण होता है । और इस कार्यकारणभाव को मान लेने पर मंत्रजगीरावच्छेदेन चैत्रप्रवृत्ति की प्राप्ति का भी कारण हो जाता है । अतः श्रवच्छेदकतासम्बन्ध से चैत्र प्रयत्न के प्रति श्रवच्छेदकतासम्बन्ध में चैत्रशरीर कारण है यह कार्यकारणभाव अनावश्यक हो जाता है । इसीलिये चैत्रशरीरावच्छेदेन नूतात्मा में प्रवृत्तिस्य नूतावेग और नृष्टि के आरम्भ में प्रयोज्य-प्रयोजक आदि शरीरावच्छेदेन प्रयत्नशालितारूप ईश्वरावेग की अनुत्पत्ति नहीं हो सकती-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि हस्त में गतिजनक प्रयत्न की चरण में उत्पत्ति की आपत्ति का वारण करने के लिये जिम कार्यकारणभाव की कल्पना की गई है उस में प्रवृत्ति एवं शरीर तथा शरीरावयव के भेद से महान गौरव है । अतः उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता ।

चरण में हस्तक्रियाजनक प्रयत्न की उत्पत्ति की प्राप्ति का वारण करने के लिये यह कार्यकारणभाव मानना उचित है कि श्रवच्छेदकतासम्बन्ध से प्रयत्न के प्रति गतिप्रकारव इच्छा विशेष्यतासम्बन्ध से कारण है । हस्त में गति का जनक प्रयत्न 'हस्तश्रलतु' इस इच्छा से उत्पन्न होता है । यह इच्छा विशेष्यता सम्बन्ध से हस्त में रहती है । अतः एव इस इच्छा से उत्पन्न होनेवाला प्रयत्न श्रवच्छेदकता सम्बन्ध से हस्त में ही उत्पन्न हो सकता है न कि चरण में । अथवा यह कहा जा सकता है कि कोई भी प्रयत्न श्रवच्छेदकतासम्बन्धेन किसी भी शरीरावयव में नहीं उत्पन्न हो सकता किन्तु श्रवच्छेदकता सम्बन्धेन शरीर में ही उत्पन्न होता है । और उस प्रयत्न से हस्त चरणादि में जो सदा प्रवृत्ति नहीं होती है किन्तु व्यवस्थित रूप में कभी हस्त में कभी चरण में होती है उसका नियामक प्रयत्न की उत्पन्न करनेवाली 'हस्तश्रलतु, चरणश्रलतु' इत्यादि इच्छा है । इसका आशय यह है कि सम्बन्ध सम्बन्ध से चलनादिस्वप्न चेट्या के प्रति प्रयत्न 'स्वजनक चलनादि प्रकारक इच्छा विशेष्यत्व सम्बन्ध' से कारण है । अतः जब 'पाणिश्रलतु' इस इच्छा से शरीरावच्छेदेन प्रयत्न उत्पन्न होगा तब वह प्रयत्न उक्त सम्बन्ध से पाणि में रहने के कारण पाणि में चलन क्रिया को उत्पन्न करेगा । और जब 'चरणश्रलतु' इस इच्छा में शरीरावच्छेदेन प्रयत्न उत्पन्न होगा तब वह प्रयत्न उक्त सम्बन्ध से चरण में रहने के कारण चरण में चलन क्रिया को उत्पन्न करेगा ।

अपि च, यथाकथञ्चिद् भूतावेशन्यायेन तच्छरीरपरिग्रहे जगदप्यावेशेनैव प्रवर्तयेत्

[योगी जनो द्वारा कायव्यूह की उपपत्ति]

अब इस पर यह प्रश्न हो सकता है कि 'यदि तत्तत् पुरुषीय प्रयत्न के प्रति तत्तत् पुरुषीय शरीर कारण है तब जब कोई योगी विभिन्न शरीरो से भोक्तव्य कर्मों को एक साथ ही भोग द्वारा समाप्त कर देने के लिये विभिन्न शरीरो की रचना करता है तो उस योगी में विभिन्न शरीरावच्छेदेन प्रयत्न कैसे उत्पन्न होगा ? क्योंकि उस योगी को प्रारब्ध कर्म से जो शरीर प्राप्त रहता है वही उसका शरीर होता है । अत एव उसी शरीर के द्वारा उस से प्रयत्न होना उचित है'-किन्तु यह प्रश्न उचित नहीं है क्योंकि जैसे उस का मातापितृजशरीर उस के अद्भुत से उसे उपलब्ध होता है उसी प्रकार सपूर्ण कर्मों का एक साथ भोग करने के लिये वह स्वयं जिन विभिन्न शरीरो की रचना करता है वे शरीर भी उसी के योगज अद्भुत से उसे उपलब्ध होते हैं । अतः मातापितृज शरीर के साथ वे शरीर भी उसी के शरीर है अतः तत्पुरुषीयप्रयत्न के प्रति तत्पुरुषीयशरीर-तत्पुरुषीय अद्भुताकृष्ट शरीर को कारण मानने पर स्वर्निमित्त कायव्यूह द्वारा योगी में प्रवृत्ति की अनुत्पत्ति नहीं हो सकती । निष्कर्ष यह है कि एक पुरुष के शरीर से अन्य पुरुष में प्रवृत्ति की उत्पत्ति के निवारणार्थं तत्तत् पुरुषीय प्रयत्न में तत्तत् पुरुषीय शरीर को कारण मानना आवश्यक है । और जो शरीर जिस पुरुष के अद्भुत से उत्पन्न होता है वही उस पुरुष का शरीर होता है । चैत्रादि का शरीर भूतात्मा के अद्भुत से उत्पन्न नहीं होता । अत एव वह भूतात्मा का शरीर नहीं कहा जा सकता और सृष्टि के आरम्भ में जो प्रयोज्य-प्रयोजक आदि शरीर उत्पन्न होता है वह ईश्वर के अद्भुत से उत्पन्न नहीं होता अतः वह ईश्वर का शरीर नहीं कहा जा सकता । अतः तत्तद् शरीरगत आवेश को तत्तत् शरीरावच्छेदेन प्रयत्नवत्त्वरूप मानने पर न्याय मत में भूतावेश और ईश्वरावेश की उपपत्ति नहीं हो सकती । किन्तु आर्हत मत में उक्तरूप से भूतावेश की उपपत्ति हो सकती है और ईश्वरावेश की उपपत्ति की चिन्ता आहतो को ही नहीं सकती क्योंकि उन्हें ईश्वरावेश मानने की आवश्यकता नहीं है ।

(आवेश से प्रवृत्ति, वेदादिरचना की व्यर्थता)

सृष्टि के आरम्भ में ईश्वर द्वारा सम्प्रदाय प्रवर्तन की जो उपपत्ति बताई गई है उस सम्बन्ध में यह भी विचारणीय हो जाता है कि—

यदि यह मान भी लिया जाय कि भूतावेश के समान सृष्टि के आरम्भ में कुछ शरीरो में ईश्वरावेश होता है और उस आवेश के कारण उन शरीरो द्वारा ईश्वर तत्तत्सम्प्रदाय का प्रवर्तन करता है तो इस प्रश्न का क्या समाधान होगा कि—'वह कतिपय शरीरो में आवेश द्वारा जैसे सम्प्रदाय का प्रवर्तन करता है वैसे आवेश द्वारा ही समुचे जगत् का भी प्रवर्तन क्यों नहीं कर देता ? अर्थात् यह क्यों न मान लिया जाय कि जगत् में जिस किसी में जो क्लिया होती है वह उस में ईश्वर का आवेश होने के कारण ही होती है, मनुष्य के विभिन्न शरीरों द्वारा जो वेदविहित कर्मों का अनुष्ठान होता है वह उन शरीरो में ईश्वर के आवेश से ही होता है । इस बात का सङ्केत गीता-आदि के कुछ वचनों से भी मिलता है । जैसे 'ईश्वर. सर्वभूतानाम् हृद्देशे अजुन ? तिष्ठति । आमयन् सर्वभूतानि यन्त्राह-टाणि मायया' ॥ एव-जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्ति, जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्ति । केनापि देवेन हृदि स्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि' ॥ इस प्रकार ईश्वरावेश से ही जगत् की सम्पूर्ण प्रवृत्तियां निष्पन्न हो सकती हैं । अतः ईश्वर द्वारा वेदशास्त्रादि की रचना मानना निरर्थक है ।

इति व्यर्थमस्य वेदादिप्रणयनम् । 'कर्मवदस्याऽपि दृष्टेष्टाऽनतिलङ्घनेनैव प्रवर्तकत्वाद् नानुपपत्तिरिति चेत् । तर्हि परप्रवृत्तये वाक्यमुपदिशन् स्वेषामाघनताज्ञानादिकमपि कथम-
तिपतेत् ? कथं वा चेष्टात्वावच्छिन्ने विलक्षणयत्नत्वेन हेतुत्वात् तद्वन्च्छिन्नस्य विजानीयमनः-
संयोगादिजन्यत्वात् तादृशप्रयत्नं विना ब्रह्मादिक्षीरचेष्टा ? 'विलक्षणचेष्टायां विलक्षणप्रयत्नस्य
हेतुत्वाद् अत्रेश्वरीययत्न एव हेतुर्'ति चेत् ? तर्हि तस्य सर्वत्राऽविगिष्टत्वात् सर्वत्रापीश्वरचेष्टा-
पत्तिः । 'विलक्षणचेष्टावच्छिन्नविशेष्यतया तत्प्रयत्नस्य हेतुत्वाद् नानिप्रमद्' इति चेत् ? तर्हि
चेष्टाविलक्षण्यमित्वा तथाहेतुत्वम्, तथाहेतुत्वे च तद्विलक्षण्यमिति परम्पराश्रयः ।

इस प्रश्न के उत्तर में यदि यह कहा जाय कि- 'जैसे आर्हत मत में कर्म ही सम्पूर्ण प्रवृत्तियों का मूल कारण होता है किन्तु वह सीधे उन प्रवृत्तियों का जनक न होकर जिम दृष्ट-इष्ट कारण से प्रवृत्तियों का होना लोक में देखा जाता है उसे के द्वारा ही उसे उन प्रवृत्तियों का जनक माना जाता है । इसीलिये कर्म और प्रवृत्तियों के बीच दृष्ट इष्ट तत्तत् कारणों की भी श्रपेक्षा होती है । उसी प्रकार ईश्वर यद्यपि जगत की सम्पूर्ण प्रवृत्तियों का कारण है किन्तु वह भी लोक में जिस प्रवृत्तियों का जिस दृष्ट-इष्ट कारण से उदय होना देखा जाता है उनके द्वारा ही उन प्रवृत्ति का कारण होता है । अतः वेदादि के द्वारा लोक प्रवृत्ति के सम्पादनार्थ उसे वेदादि की रचना करनी पडती है । अतः वेदादि की रचना को व्यर्थ नहीं कहा जा सकता'—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि यदि वह दूसरों की प्रवृत्ति के लिये वाक्य का उपदेश इसलिये करता है कि वाक्य द्वारा ही पर ना प्रवर्तन लोक में दृष्ट है तब तो उसे अपने इष्टसाधनताज्ञानादि की भी श्रपेक्षा करनी चाहिये क्योंकि यह भी लोक में देखा जाता है कि मनुष्य जिस कर्म को दूसरे द्वारा कराने में अपना इष्ट समझता है उसी कर्म में दूसरे की प्रवृत्त करता है । अतः ईश्वर को भी इसीप्रकार दूसरों का प्रवर्तन करना चाहिये । किन्तु ऐसा मानने पर ईश्वर ससारी मनुष्यों से श्रेष्ठ न हो सकेगा । क्योंकि ससारी मनुष्य के समान वह भी श्रपूर्ण होगा और जिस वस्तु की उसे कमी होगी उसे पाने की वह इच्छा करेगा और उस की प्राप्ति जिस मनुष्य की क्रिया से सम्भवित होगी उस मनुष्य को उस क्रिया में प्रवृत्त करेगा ।

[ब्रह्मादि देवता के शरीर में चेष्टा कैसे ?]

इस सदर्भ में यह भी विचारणीय है कि-ब्रह्मादि देवताओं के शरीरों में चेष्टा कैसे उत्पन्न हो सकती हैं और चेष्टा उत्पन्न न होने पर उनके द्वारा सृष्टि का निर्माण-रक्षण और संहार आदि कार्य किस प्रकार हो सकेगा ? क्या आदि शरीरों में चेष्टा न हो सकने का कारण यह है कि चेष्टा के प्रति विलक्षण प्रयत्न कारण होता है और विलक्षण प्रयत्न के प्रति विलक्षण आत्ममन संयोगादि कारण होता है, ब्रह्मा आदि में विलक्षण आत्ममनःसंयोग न होने से विलक्षणप्रयत्न नहीं हो सकता है । और विलक्षण प्रयत्न के अभाव में ब्रह्मा आदि के शरीर में चेष्टा नहीं हो सकती है । यदि यह कहें कि—'विलक्षणप्रयत्न विलक्षणचेष्टा का कारण होता है अतः विलक्षणप्रयत्न से होनेवाली विलक्षणचेष्टा ब्रह्मा आदि के शरीर में मले न हो किन्तु ईश्वर प्रयत्न से चेष्टा होने में कोई बाधा नहीं हो सकती'—

किञ्च, स्वाधिष्ठातरि भोगाऽजनकशरीरसंपादनमपि तस्यैश्वर्यमात्रमेव, इति दृष्टविरोधे-
नैव जगत्प्रवृत्तिरायाता । एतेनैतत् प्रतिक्षिप्तम्—

तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ईश्वर का प्रयत्न स्वाश्रयसयोग सम्बन्ध से जैसे ब्रह्मा आदि शरीर मे रहेगा उसी प्रकार अन्य सभी शरीरो और मूर्त द्रव्यो मे भी रहेगा, अतः ईश्वरप्रयत्न को उक्त सम्बन्ध से चेष्टा का कारण मानने पर केवल ब्रह्मादि शरीरो मे ही उस से चेष्टा की उत्पत्ति न होगी अपितु अन्य सभी शरीरो मे भी चेष्टा की आपत्ति होगी ।

[ब्रह्मादिशरीरचेष्टा की उत्पत्ति का व्यर्थ प्रयास]

इसके उत्तर मे यदि यह कहा जाय कि—“जैसे जीव के विलक्षणप्रयत्न से विलक्षणचेष्टा की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार ईश्वरप्रयत्न से भी विलक्षणचेष्टा की उत्पत्ति होती है और यह विलक्षण चेष्टा जीव के प्रयत्न से होने वाली विलक्षणचेष्टा से विलक्षण होती है और इस चेष्टा के प्रति ईश्वर प्रयत्न स्वाश्रयसयोग सम्बन्ध से कारण न होकर विलक्षण चेष्टात्वावच्छिन्न विशेष्यता सम्बन्ध से कारण होता है । यह विशेष्यता ब्रह्मा आदि शरीरो मे होने वाली चेष्टाओ मे ही रहती है अत एव ईश्वर प्रयत्न से उसी चेष्टा का जन्म होता है अन्य चेष्टाओ का जन्म नहीं होता है, क्योंकि उक्त विशेष्यता सम्बन्ध से ईश्वरप्रयत्न को कारण मानने पर कार्यतावच्छेदकसम्बन्ध तादात्म्य होता है और ब्रह्मादि शरीर मे उत्पन्न होनेवाली विलक्षण चेष्टा का तादात्म्य उसी चेष्टा मे होता है अन्य चेष्टाओ मे नहीं होता है । वह चेष्टा ब्रह्मादि के शरीर मे ही समवेत होती है अन्य शरीरो मे नहीं क्योंकि समवाय सम्बन्ध से उम चेष्टा के प्रति ब्रह्मादि शरीर भोगानायतनशरीरत्व रूप से कारण होता है । ब्रह्मादि का शरीर किसी भोक्ता का शरीर नहीं होता किन्तु प्राणियो के श्रेष्ठ से उत्पन्न होने वाला ऐसा शरीर होता है जिस से किसी का भोग नहीं होता है किन्तु ईश्वर के प्रयत्न से चेष्टावान् होकर ईश्वर के कार्यों मे सहायक होता है, प्राणियो के श्रेष्ठ से होनेवाले अन्य सभी शरीर प्राणियो के भोग का आयतन होते हैं अत एव उन म भोगानायतनशरीरत्व नहीं रहता है, इसीलिए ब्रह्मादि के शरीर मे ईश्वर प्रयत्न से उत्पन्न होनेवाली चेष्टा अन्य शरीरो मे समवेत नहीं होती है ।—

तो यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि जब यह सिद्ध हो जाय कि ब्रह्मादि के शरीर मे होनेवाली चेष्टा अन्य चेष्टाओ से विलक्षण होती है तभी तादात्म्यसम्बन्ध से विलक्षण चेष्टा के प्रति विलक्षण-चेष्टात्वावच्छिन्न विशेष्यता सम्बन्ध से ईश्वर प्रयत्न मे कारणता सिद्ध हो सकती है और जब उक्त कारणता सिद्ध हो जाय तभी ईश्वर प्रयत्न से ब्रह्मादि शरीर मे उत्पन्न होनेवाली चेष्टा मे विलक्षण्य सिद्ध हो सकता है । अत अन्योन्याश्रय दोष होने के कारण उक्त कार्यकारणभाव की कल्पना नहीं हो सकती ।

(ईश्वरप्रवृत्ति मे दृष्टविरोध की आपत्तियों)

सृष्टि के प्रारम्भ मे उत्पन्न कतिपय शरीरो में ईश्वरावेश द्वारा तत्तत् सम्प्रदायो का प्रवर्तन मानने मे दृष्टविरोध का उल्लेख अभी किया जा चुका है । वह आपत्ति इस बात से और स्पष्ट हो जाती है कि ईश्वर ऐसे भी शरीर का निर्माण करता है जो अपने अधिष्ठाता में अपने को सचेष्ट बनानेवाले पुरुष में भोग नहीं उत्पन्न करता है । ऐसे शरीर की रचना उस के एकमात्र ऐश्वर्य का ही सूचन करती है क्योंकि ऐसा कार्य जो लोकदृष्ट कार्यों से सर्वथा विचित्र हो निरकुश ईश्वर के बिना

“हेत्वभावे फलाभावात् प्रमाणेऽमति न प्रमा ।

तदभावात् प्रवृत्तिर्नो कर्मवादेऽप्ययं विधिः ॥१॥ (न्या. कु. ३-१८)

इति, कर्मणः कर्त्रादिमापेक्षत्वेनैव जगद्वेतुत्वात्” । समर्थितं च-

“धर्माऽधर्मां विना नाद्गं विनाऽङ्गेन मुखं कुतः ?

मुखाद् विना न वक्तृत्वं तच्छास्त्राः परे कथम् ? ॥” (वी.स्तोत्र ७-१) इति ।

शरीरस्य स्वोपात्तनामकर्महेतुत्वात्, तद्वैचित्र्येण तद्वैचित्र्यात्, अन्यथाऽङ्गो-
पाद्गवर्णादिप्रतिनियमानुपपत्तेरिति, अन्यत्र विन्तारः । तस्माद् मायाविवत् ममयग्राहकत्वम्,

नहीं हो सकता और जब लोकदृष्ट के विपरीत भी करना ही है तो वह अपने आवेश द्वारा ही जगत् की सम्पूर्ण प्रवृत्तियों को सम्पन्न कर सकता है । अतः उन के द्वारा वेद आदि की रचना का निरर्थक होना निर्विवाद है ।

इनी से उस कथन की भी निस्तारता समझ लेनी चाहिए जो उदयनआचार्य की कुसुमाञ्जलि में-हेत्वभावे फलाभावात् इस कारिका से कहा गया है । कहने का तात्पर्य यह है कि उस कारिका में जो यह बात कही गई है कि-‘कारण के अभाव में कार्य नहीं होता है’ यह सामान्य नियम है, प्रमाण प्रमा का कारण होता है, अतः उस के अभाव में प्रमा की उत्पत्ति नहीं हो सकती है और प्रमा के बिना प्रवृत्ति नहीं हो सकती है । अत एव लोकप्रवृत्ति के लिए प्रमा को उपस्थापित करने के हेतु वेद आदि प्रमाण की रचना आवश्यक है । यह प्रक्रिया कर्मवाद में भी आवश्यक है क्योंकि कर्म भी स्वयं अकेले किसी कार्य को उत्पन्न न करके लोकमिद्व कारणों द्वारा ही उत्पन्न करता है अत एव उसे भी कार्य के लोकमिद्व कारण का सपादन करना पड़ता है । क्योंकि कर्म भी कर्ता आदि की अपेक्षा से ही जगत् का हेतु होता है । कारिका का यह कथन उक्तयुक्ति से निस्तार हो जाता है, क्योंकि ईश्वर को जगत् कर्ता मानने पर उसे अपने अधिष्ठाता में भाग न उत्पन्न करने वाले शरीर का निर्माता मानना पड़ता है-जो दृष्टविरुद्ध है अतः उसी के समान दृष्टविरुद्ध अन्य कार्यों के सम्भव होने से वेद आदि की रचना का वैयर्थ्य प्रसक्त होता है । कर्मवाद में उक्तरीति से लोकदृष्टि से विरुद्ध कोई कल्पना नहीं करनी पड़ती है । वीतरागस्तोत्र के श्लोक से इस बात का समर्थन यह कह कर भी किया गया है कि-धर्म और अधर्म के बिना शरीर नहीं उत्पन्न हो सकता, शरीर के बिना मुख नहीं हो सकता, तथा मुख के बिना वक्तृत्व नहीं हो सकता । इसलिये अन्य लोग जो दृष्टविपरीत कल्पना करने के व्यमनी नहीं होते वे असे ईश्वर के अस्तित्व के उपदेष्टा कैसे हो सकते हैं जो बिना मुख के ही महान् वेदराशि का उच्चारण कर डालता है ? अतः यह वस्तुस्थिति बुद्धिमान मनुष्यों को मान्य होनी चाहिये कि जोव की शरीर की प्राप्ति पूर्वोपाजित शरीरनामकर्म के उदय से ही होती है और उस के वैचित्र्य से शरीर में वैचित्र्य होता है । अन्यथा एकजातीय ही शरीर में अङ्गोपाङ्ग-वर्णादिपरिवार की नियत व्यवस्था नहीं हो सकती । इस विषय का विस्तृत विचार ग्रन्थान्तर में दृष्टव्य है ।

उपयुक्त विचार का निष्कर्ष यह है कि ईश्वर को मायावी के समान समय अर्थात् शब्दार्थ सम्बन्ध स्वरूप सकेत का ग्राहक बताना एवं घटपटादि की निर्माणपरम्पराएँ सम्प्रदाय का प्रवक्तक कहना भी एक प्रकार की मायाविता ही है । अर्थात् कोई मायावी विद्याधर ही ऐसे ईश्वर को शब्दार्थ-

घटादिप्रदायप्रवर्तकत्वं च पराभिमतेश्वरस्य मायावितामेव विद्याधरविशेषस्य व्यञ्जयति । पितुरिव पुत्रादेयुगादौ युगादीशस्य जगतः शिक्षया तु तथात्वं युक्तमत्, स्वभावत एव तीर्थकृता परोपकारित्वात् । अत एव 'कुलालेभ्यो नमः' इत्याद्या श्रुतिः सगच्छत इति युक्तं पश्यामः । अनुमानेऽपि सिद्धसाधनं बोध्यम् ।

प्रत्ययादिना तु वेदप्रामाण्यवादिनामाप्त-तद्वक्तृसिद्धावपि नेश्वरसिद्धिः, इति किमिह तदुपन्यासेन ? एतेन कार्यादिपदानामर्थान्तरमपि प्रयासमात्रम् । 'जन्यतत्प्रमासामान्ये तत्प्र-मत्त्वेन गुणतया हेतुत्वात्, आद्यप्रमाजनकप्रमाश्रयतयेश्वरसिद्धिः' इति तु मूढानां वचः, घट-त्वादिमद्भृत्तिविशेष्यतया तत्र घटत्वादिविषयत्वेनैव हेतुतया, संस्कारेणैव घटत्वादिसंबन्धहेतु-तयैव वा तवापि निर्वाहात्, अस्माकं तु सम्यग्दर्शनस्यैव गुणत्वात् ।

सम्बन्ध का ग्राहक और घटादिपदार्थ के व्यवहार का प्रवर्तक कह सकता है जो करचरणमुखकर्ण आदि से विहीन और अशरीरी होने से वस्तुतः कुछ भी करने में असमर्थ है । हा, यह युक्तिसङ्गत अवश्य ही सकता है कि जैसे पिता अपने पुत्र को शिक्षा देता है उसी प्रकार युगादि में प्रारम्भिक युग का ईश प्रथमतीर्थकर जगत को शिक्षा देकर तत्तत् सम्प्रदाय का प्रवर्तन करता है क्योंकि तीर्थकर ही युगादीश होते हैं और वह स्वभाव से ही सर्व जीवों का हितेच्छु होने से उन्हें उपदेश देते हैं । इसी प्रकार तीर्थकर भी युगादि में बिना किसी निजी प्रयोजन के केवल स्वभाववश प्रजा को उपदेश देते हैं । इस प्रकार 'नमः कुलालेभ्यः' आदि श्रुतिया भी सङ्गत हो सकती हैं । और इसी कारण तत्तत्संप्रदाय के स्वतंत्र प्रवर्तक के अनुमान में सिद्धसाधन दोष भी हो सकता है क्योंकि प्रत्येक युगादि में उस युगका आदि तीर्थकर तत्तत्संप्रदाय के प्रवर्तक रूप से सिद्ध है ।

[प्रत्ययादि प्रमाणों की निरर्थकता]

प्रत्यय=प्रमा, श्रुति=वेद और वाक्य द्वारा भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि जो वेद को प्रमाण मानते हैं उन के मत में प्रमा वेद और वाक्य से होने वाले अनुमानों से वेदार्थ के प्रमाता वेद-कर्ता की सिद्धि हो सकती है किन्तु 'वह ईश्वर है' यह बात उन अनुमानों से नहीं सिद्ध हो सकती, क्योंकि ईश्वर को सर्वकर्ता माना जाता है । और वे अनुमान जिस पुरुष को सिद्ध करते हैं उस की सर्वज्ञता और सर्वकर्तृता को सिद्ध करने में उदासीन हैं । इसीलिये कार्य आयोजनादि पदों का अन्य अर्थ कर के जिन अनेक अनुमानों को प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है उन अनुमानों से भी सर्वज्ञ सर्वकर्ता ईश्वर की सिद्धि नहीं होती, क्योंकि वे अनुमान भी जिस पुरुष का साधन कर पाते हैं उसे वेद वेदार्थविषयकतात्पर्य का धारक, यागादि का अनुष्ठाता, प्रणवादि पदों का बोध्य, वेदस्थ अह पद का स्वतंत्र उच्चारण कर्ता, आदि ही सिद्ध कर पाते हैं किन्तु उस की सर्वज्ञता और सर्वकर्तृता प्रमाणित करने में वे सर्वथा असमर्थ रहते हैं । इसलिये कार्य आयोजन इत्यादि पदों के पूर्वोक्त अन्य अर्थों की कल्पना कर के अनुमान करने का प्रयास ही ईश्वर सिद्धि की दृष्टि से निरर्थक कष्टमात्र ही है ।

कुछ लोग ईश्वर को सिद्ध करने के लिये इस प्रकार के अनुमान का प्रयोग करते हैं कि 'विशेष्य-तासम्बन्ध से जन्य तत्प्रकारकप्रमासामान्य में विशेष्यता सम्बन्ध से तत्प्रकारक प्रमा गुणविधया कारण

है। 'गुणविधया कारण' का अर्थ यह है कि 'गुण' इम प्रथमा सूचक शब्द से व्यवहृत होनेवाला कारण। प्रमा अपने विषय का अव्यभिचारो ज्ञान होता है। उस में मनुष्य को धोखा नहीं होता। इसलिये उस के कारण को प्रथमा बोधक गुण शब्द से व्यवहृत किया जाता है। इस कार्यकारण नाव का अनिप्राय यह है कि प्रमा उसी विषय की होती है जिस विषय की प्रमा कभी पहले हुई रहती है। और जो विषय पहले कभी नहीं प्रमिन रहता उस की प्रमा नहीं होती। इसलिये अमन् पदार्थ की प्रमा कभी नहीं हो सकती क्योंकि उस की प्रमा पहले कभी हुई रहती नहीं है। इन कार्यकारण भाव से ईश्वर की सिद्धि इस अनुमान से होती है कि 'सृष्टि के आरम्भ में होनेवाली पहली जन्मप्रमा अपने समान विषयक प्रमा से जन्म है क्योंकि वह प्रमा है। जो भी प्रमा होती है वह समानविषयक प्रमा से जन्म होती है जैसे वाद में होनेवाली घटत्वादि की प्रमा पूर्व में होने वाली घटत्वादि प्रमा से उत्पन्न होती है'। इस अनुमान से आद्यप्रमा की जनक कोई ऐसी प्रमा माननी होगी जिन को समानविषयक अन्य-प्रमा की आवश्यकता न हो और वह तब ही हो सकती है जब वह प्रमा निर्य हो। इस प्रकार की प्रमा सिद्ध हो जाने पर उस के आश्रयरूप में ईश्वर की सिद्धि अनिवार्य हो जाती है।

व्याख्याकार श्री यशोविजयजी महाराज ईश्वर सिद्धि के सम्बन्ध में इस कथन को मूक्तकथन सूचित करते हैं। क्योंकि उनको दृष्टि में 'जन्म तत्प्रकारक प्रमा सामान्य में तत्प्रकारक प्रमा कारण है' यह कार्यकारणभाव ही अनावश्यक है। उन का कहना है कि घटभिन्न में घटत्व प्रकारक प्रमा की आपत्ति का वारण करने के लिये नैयायिक को घटवृत्तिविशेष्यता सम्बन्ध से घटत्वप्रकारक प्रमा के प्रति घटत्व को ही समवाय सम्बन्ध में कारण मान लेना चाहिये। अथवा घटत्वप्रकारक प्रमा को ही सत्कार द्वारा कारण मान लेना चाहिये किंवा घटत्वसमवाय को स्वरूप सम्बन्ध से कारण मान लेना चाहिये। प्रथम और तृतीय पक्ष में प्रमा की उत्पत्ति में प्रमा की अपेक्षा ही नहीं होती। अतः आद्य प्रमा के लिये ईश्वरीय प्रमा की सिद्धि नहीं हो सकती। और द्वितीय पक्ष में प्रमा की उत्पत्ति में प्रमा की अपेक्षा होने पर भी उस के स्वयं रहने की अपेक्षा नहीं होती किन्तु उस से उत्पादित सत्कार की अपेक्षा होती है। अतः उस पक्ष में भी आद्य प्रमा के लिये ईश्वरीय प्रमा की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि उसकी उत्पत्ति पूर्वसर्ग की प्रमा से उत्पादित सत्कार द्वारा हो सकती है। यद्यपि यह द्वितीयपक्षीय कार्य-कारणभाव उचित नहीं नहीं हो सकता क्योंकि उस पक्ष में सत्कारजन्म होने से प्रमा मात्र में स्मृतिरव की आपत्ति होगी प्रथम पक्ष में घटत्व को कारण मानने पर घटत्वत्वको कारणतावच्छेदक मानना पड़ेगा और घटत्वत्व घटेतरासमवेतत्वे सति सकलघटसमवेतस्वरूप है अतः घटत्व को कारण मानने में गौरव होगा। अत एव प्रथम कार्यकारणभाव भी उचित नहीं हो सकता। किन्तु तृतीय पक्ष ही उचित हो सकता है क्योंकि घटत्व समवाय को कारण मानने पर समवायत्व और घटत्व दो धर्म कारणता के अवच्छेदक होंगे। उन में समवायत्व अखण्ड उपाधि है और घटत्व समवायसम्बन्ध से अनुत्तिरयमान होने के कारण स्वरूपतः कारणतावच्छेदक होगा। इसलिये घटत्व समवाय को कारण मानने में गौरव नहीं होगा। इस प्रकार इस कार्यकारण भाव से ही घटभिन्न में घटत्व प्रकारक प्रमा की आपत्ति का वारण हो जायगा। अतः तत्प्रकारक जन्मप्रमा सामान्य में तत्प्रकारक प्रमा को कारण मानने की आवश्यकता नहीं है श्रीयशोविजयजी महाराज ने इस प्रसङ्ग में यह भी कहा है कि पाहूँतो के मन में तो उक्त प्रकार के कार्यकारण भावों की कल्पना के प्रपञ्च में पडने की कोई आवश्यकता ही नहीं है। क्योंकि उस मत में सम्यग् दर्शन ही प्रमा का गुणविधया कारण होता है। घटभिन्न में घट-

सख्याविशेषादपि नेश्वरसिद्धिः, तवापि लौकिकापेक्षाबुद्धेरेव तद्वेतुन्वात् । ममाप्यपेक्षा-
बुद्धेरेव तथाव्यवहारनिमित्तत्वात् तज्जन्यातिरिक्तसंख्याऽसिद्धेः । परिमाणेऽपि संघातभेदादि-
कृतद्रव्यपरिणामविशेषरूपे संख्याया अहेतुत्वाच्च । द्वि-कपालात् त्रि-कपालघटपरिमाणोत्कर्षस्य
दलोत्कर्षाद्विशेषोपपत्तेरिति । तत्त्वमत्रत्यमाहृतवार्तायां विवेचयिष्यते ।

तस्माद् नेश्वरमिद्वौ किमपि साधीयः प्रमाणम्, नवा तदभ्युपगमेनापि तस्य सर्वज्ञत्वम्,
उपादानमात्रज्ञानमिद्व्यतिरिक्तज्ञानाऽमिद्धेः, कारणाभावात्, मानाभावाच्चेति दिग् ॥९॥

त्वप्रकारक सम्यग् दर्शन नहीं होता, अतः घटभिन्न में घटत्वप्रकारक प्रमा की आपत्ति नहीं हो सकती ।
सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान में भेद होने से प्रमा के प्रति सम्यग्दर्शन की कारणता का पर्यवसान
तत्प्रकारक प्रमा के प्रति तत्प्रकारक प्रमा की कारणता में नहीं हो सकता ।

[अपेक्षाबुद्धि से द्वित्वादि व्यवहार की उपपत्ति]

संख्याविशेष से भी ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि न्यायमत में भी लौकिक अपेक्षाबुद्धि
में ही द्वित्वादि सख्या की कारणता सिद्ध है । ईश्वर को लौकिक अपेक्षाबुद्धि नहीं होती, क्योंकि
ईश्वर की बुद्धि नित्य मानी जाती है । और लौकिकबुद्धि वही कहलाती है जो इन्द्रिय के लौकिक
सन्निकर्ष से उत्पन्न हो । अतः यह कहना कि-‘द्व्यणुक में परिमाण की उत्पत्ति परमाणु में एकत्व की
ईश्वरीय अपेक्षाबुद्धि से होती है’ यह उचित नहीं हो सकता । आहृत मत में तो अपेक्षाबुद्धि से
द्वित्वादि सख्या की उत्पत्ति मान्य ही नहीं है । क्योंकि उस मत में अपेक्षाबुद्धि से ही द्वित्वादि के
व्यवहार की उपपत्ति कर ली जाती है । तात्पर्य यह है कि न्यायमत में जिस अपेक्षाबुद्धि को द्वित्वादि-
सख्या का जनक माना जाता है, आहृत मत में वह अपेक्षाबुद्धि ही द्वित्वादि के व्यवहार में कारण
होती है । तात्पर्य, द्वित्वादि व्यवहार को ही द्वित्वके स्थान में अभिषिक्त कर दिया जाता है । उसी से
द्वित्व का व्यवहार हो जाता है । अतः उस से अतिरिक्त द्वित्व सख्या की उत्पत्ति मानकर उसके
द्वारा द्वित्वव्यवहार के उपादान का प्रयास अनावश्यक है । अतः आहृतमत में द्वित्वादिनाम की कोई
सख्या न होने से जैन के प्रति द्वित्व सख्या द्वारा ईश्वरानुमान का प्रयोग सम्व ही नहीं हो सकता,
क्योंकि वह प्रयोग आश्रयासिद्धि से प्रस्त हो जायगा । आहृत मत में परिमाण के उत्पादनार्थ भी
द्वित्वादि सख्या की कल्पना नहीं की जाती, क्योंकि आहृत मत में द्रव्य का परिमाण सञ्चाल-भेद से
निष्पन्न होता है । उस में सख्या की अपेक्षा नहीं होती । द्विकपालक घट के परिमाण की अपेक्षा
त्रिकपालक घट के परिमाण में जो उत्कर्ष होता है वह भी कपाल के सख्याधिक्य से नहीं होता बल्कि
द्विकपालकसङ्घात से त्रिकपालकसङ्घात के उत्कर्ष से होता है । व्याख्याकार का कहना है कि
इस विषय का तात्त्विक विवेचन आहृत वार्ता के प्रसंग में किया जायगा । इन समस्त विचारों का
निष्कर्ष यही है कि ईश्वर की सिद्धि में कोई उचित प्रमाण नहीं है और यदि पूर्वप्रदर्शित प्रमाणों के
आधार पर ईश्वर की स्वीकार कर लिया जाय तो भी उन प्रमाणों से उनकी सर्वज्ञता नहीं सिद्ध हो
सकती, जैसे कि पूर्वोक्त अनुमानों में प्रथम अनुमान से ईश्वर जगत् का कर्त्ता सिद्ध किया जाता है,
और कर्त्ता के लिये उपादान कारणों के ज्ञानमात्र की आवश्यकता होती है । अतः उक्तानुमान से

‘मृत्युर्नैयायिकमुच्यते ! तस्मादस्माकमेवाऽऽश्रयं पक्षमग्रयम् ।
 तयोच्चैर्वरीश्वरकर्तृताया मनोरथं सप्रति पूज्यामः ॥१॥
 नयैः परानप्यनुकूलवृत्तौ प्रवर्तयन्वेव जिनो विनोदे ।
 उक्तानुवादेन पिता हितात् किं बालस्य नाऽऽलस्यमपाकरोति ? ॥२॥’

तदिदमाह—

ततश्चेत्श्वरकर्तृत्ववादोऽयं युज्यते परम् ।

सम्यग्न्यायाऽविरोधेन यथाहः शुद्धयुद्धयः ॥१०॥

ततश्च पातञ्जल-नैयायिकमर्तनरामाच्च, अयं=तथाविधलोकप्रसिद्धः - ईश्वरकर्तृत्व-
 वादः, परम्-उक्तविपरीतरीत्या, सम्यग्न्यायाऽविरोधेन=प्रतिनिर्वाहिततर्कानुसारेण युज्यते,
 यथा शुद्धयुद्धयः=मिद्वान्तोपवृद्धितमतयः परमर्था आहुः ॥१०॥

तद्वचनमेवाऽनुवदति—

जगत् के उपादान कारणों का ही ज्ञान सिद्ध हो सकता है, उपादानसे निम्न पदार्थों का ज्ञान नहीं सिद्ध हो सकता है । क्योंकि न उस के लिये कोई कारण है, न उस के लिये कोई प्रमाण ही है ॥१॥

व्याख्याकार श्री यशोविजयजी महाराज ने न्यायदर्शन की पद्धति से ईश्वर के कर्तृत्व का पूर्णतया निराकरण कर देने के बाद नैयायिक सर्वथा हताश न हो इन लिए दृष्टे सुन्दर ढंग से नैयायिक को यह कहते हुए आश्वासन दिया है कि नैयायिक को उक्त रीति से ईश्वर के कर्तृत्व का खण्डन कर देने पर भी दुःखी होने की आवश्यकता नहीं है । क्योंकि उस की सत्तुष्टि का शीघ्र श्रवण भी बना हुआ है । उसे केवल इतना ही बरने की आवश्यकता है कि वह ईश्वर के कर्तृत्व को सिद्ध करने की अपनी पद्धति का मोह छोड़कर हम आर्हतों को श्रेष्ठ पद्धति को स्वीकार कर ले । क्योंकि अपनी आर्हत पद्धति से हम ईश्वर को कर्ता सिद्ध करके उस के महान मनोरथ को पूर्ति कर सकते हैं । आर्हतों का यह मत है कि भगवान् जिनेश्वर देव नयो के माध्यम से अन्य मतों को भी अनुकूल=संगत श्रयं मे प्रवाहित करके प्रतिवादी को मनुष्ट करते हैं । और यह उन के लिये उनो प्रकार स्वानाधिक है जैसे गिता बालक का हित करने की बुद्धि से उक्त का अनुवाद अर्थात् पुनः पुनः प्रेरक वचन का प्रयोग कर के उसके प्रमाद को दूर करता है ।

(ईश्वरकर्तृत्ववाद का कथञ्चित् औचित्य)

४ से नव कारिका में प्रतिवादी की शैलीका निराकरण करके अब दसवीं कारिका में जैन दर्शन की शैली से ईश्वर कर्तृत्व का समर्थन किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

पातञ्जल और नैयायिक को अनिप्रेत रीति से ईश्वर की कर्तृता का खण्डन हो जाने पर अगर नैयायिकादि लोकों में प्रसिद्ध ईश्वर कर्तृत्व का समर्थन करना है तब पातञ्जल-नैयायिक ने जो प्रणाली अपनायी थी उससे विपरीत जैन प्रणाली के अनुसार विपरीत तर्क से दाखित न होवे ऐसी युक्तियों से उसको सगति कर सकते हैं—जैसा कि शुद्ध यानी सिद्धान्त से परिकर्मित बुद्धि वाले परम ऋषियों ने कहा है—

मूलम्-ईश्वरः परमात्मैव तदुक्तव्रतसेवनात् ।

यतो मुक्तिस्ततस्तस्याः कर्ता स्याद् गुणभावतः ॥११॥

ईश्वरः परमात्मैव=कायादेर्वहिरात्मनो ध्यातुभिन्नत्वेन ज्ञेयादन्तरात्मनश्च तदधिष्ठाय-
कस्य ध्यातुर्ध्येयैकस्वभावत्वेन भिन्नोऽनन्तज्ञान-दर्शनसंपदुपेतो वीतराग एव । अन्ये तु
'मिथ्यादर्शनादिभावपरिणतो बाह्यात्मा, सम्यग्दर्शनादिपरिणतस्त्वन्तरात्मा, केवलज्ञानादिपरि-
णतस्तु परमात्मा । तत्र व्यक्त्या बाह्यात्मा, शक्त्या परमात्मा अन्तरात्मा च, व्यक्त्याऽन्त-
रात्मा तु शक्त्या परमात्मा, भूतपूर्वनयेन च बाह्यात्मा, व्यक्त्या परमात्मा तु भूतपूर्वनयेनैव
बाह्यात्मा अन्तरात्मा च' इत्याहुः । तदुक्तव्रतसेवनात्-परमाप्तप्रणीतागमविहितसंयम-
पालनात्, यतो मुक्तिः कर्मक्षयरूपा, भवति. ततस्तस्या गुणभावतः=राजादिवदप्रसादा-
भावेऽप्यचिन्त्यचिन्तामणिवद् वस्तुस्वभावबलात् फलदोषासनाकत्वेनोपचारात्, कर्ता स्यात् ।

(आज्ञापालन द्वारा ईश्वरकर्तृत्व)

११ वीं कारिका मे जैन ऋषियों के उन वचन का ही अनुवाद है जिन का सकेत पूर्वकारिका में किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है-

परमात्मा ही ईश्वर है । परमात्मा का अर्थ है वह वीतराग पुरुष जो अनन्तज्ञान और अनन्त दर्शन से सम्पन्न होता है, और जो कायादि के अधिष्ठायक ध्याता अन्तरात्मा के लिये स्वामिन्न रूप से ज्ञेयस्वरूप बहिरात्मा से भिन्न होता है और ध्याता अन्तरात्मा के लिये एकमात्र ध्येय-स्वरूप होने से भिन्न होता है । आशय यह है कि आत्मा के ही तीन स्वरूप समझा जा सकता है बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा । बहिरात्मा का अर्थ है कायादि में ही आत्मबुद्धि रखनेवाली व्यक्ति । अन्तरात्मा उसे कहा जाता है जो अपने को कायादि से भिन्न और कायादि का अधिष्ठाता समझता है, किन्तु वह रागादि से ग्रस्त होता है । परमात्मा उन दोनों से भिन्न और वीतराग होता है । यह वीतराग परमात्मा ही ईश्वर है । कुछ अन्य आचार्यों ने इन तीनों आत्माओं का परिचय देते हुए यह कहा है कि-बहिरात्मा वह है जो मिथ्यादर्शनादि भावों में परिणत हो । और अन्तरात्मा उसे कहा जाता है जो सम्यग्दर्शनादि भावों में परिणत हो । और परमात्मा उसे कहा जाता है जो केवलज्ञानादि से सम्पन्न हो ।

इन तीनों में ऐकान्तिक भेद नहीं है । जो व्यक्ति रूप में बाह्यात्मा होता है वह भी शक्ति=प्रच्छन्न रूप में अन्तरात्मा और परमात्मा भी होता है । और जो व्यक्ति रूप में अन्तरात्मा होता है वह शक्तिरूप में परमात्मा और भूतपूर्व-ऽष्टि से बाह्यात्मा होता है । एवं जो व्यक्ति रूप में परमात्मा होता है वह भूतपूर्व-ऽष्टि से बाह्यात्मा और अन्तरात्मा भी होता है ।

परमात्मा द्वारा उपदिष्ट आगमों में जिस समयधर्म का वर्णन है उस के पालन से मुक्ति होती है, मुक्ति का अर्थ है समग्र कर्मों का क्षय । इस मुक्ति का आदिमूल परमात्मा का उपदेश ही होता है इसलिए ही परमात्मा को उपचार से उन का कर्ता कहा जाता है । आशय यह है कि राजा आदि का

अत एव भगवन्तमुद्दिश्याऽऽरोग्यादिप्रार्थना । सार्थकाऽनर्थकचिन्तायां तु भाज्यमेतत्, चतुर्थभाषारूपत्वात्, इति ग्रन्थकृतैव उल्लितविस्तरायाद्युक्तम् । अप्रार्थनीये कर्तारि प्रार्थनाया विधिपालनवलेन शुभाध्यवसायमात्रफलत्वादिति निर्गर्वः ॥११॥

अस्त्वेवं मुक्तिकर्तृत्वम्, भवकर्तृत्वं तु कथं ? अत आह—

मूलम्—तदनासेवनादेव यत्संसारोऽपि तत्त्वतः ।

तेन तस्यापि कर्तृत्वं कल्प्यमानं न दृष्यति ॥१२॥

तदनासेवनात्=तद्वक्तव्यताऽपालनादेव, यत्=यस्मात्, तत्त्वतः=परमार्थतः, संसारोऽपि नीवस्य भवति, अद्विगतिमूलत्वात् तस्येति भावः, तेन हेतुना, तस्यापि कर्तृत्वं कल्प्यमानम्=स्वहेतुक्रियाविरुद्धविधिवोधितोपामनाकन्वपरेण कर्तृत्वपदेन बोध्यमानम्

जैसे प्रसाद होता है तो प्रसाद से नियमवद्ध रोप-अप्रसाद भी होता है जिस से वह ग्रन्थों के अनुग्रह और निग्रह का कर्ता होता है, ऐसा रोप अप्रसाद परमात्मा में नहीं होता । तथापि जैसे चिन्तामणि में रोप और प्रसाद न होने पर भी स्वभाव से ही उससे मनुष्य के वाञ्छित की सिद्धि होती है उसी प्रकार परमेश्वर की उपासना परमेश्वर वस्तु के महज स्वभाववश मनुष्य के लिये फलप्रद होत है । इसलिए जैसे चिन्तामणी के सम्पर्क से वाञ्छित की प्राप्ति होने से चिन्तामणी वाञ्छित का दाता कहा जाता है उसीप्रकार परमात्मा को उपासना से विभिन्न फलों की प्राप्ति से वह विभिन्न फलों का दाता या कर्ता कहा जाता है । और इसलिये भगवान से आरोग्यादि की प्रार्थना भी की जाती है । वह प्रार्थना सार्थक होती है या निरर्थक होती है इस प्रश्न का उत्तर नजना-अपेक्षानेद से दिया जा सकता है जो चतुर्थ भाषा के रूप में प्रस्तुत होता है । कहने का तात्पर्य यह है कि यदि यह समझा जाय कि प्रार्थना से परमात्मा प्रसन्न होकर आरोग्यादि की प्रदान करते हैं तो इस दृष्टि से प्रार्थना निरर्थक है । क्योंकि प्रार्थना से वीतराग परमात्मा के प्रसन्न होने की कल्पना असङ्गत है । और यदि इस दृष्टि से विचार किया जाय कि परमात्मा की प्रार्थना में ऐसी स्वामात्रिक शक्ति है जिस से आरोग्यादि की प्राप्ति होती है तो इस दृष्टि से प्रार्थना सार्थक है । इसलिये भगवान से आरोग्यादि की प्रार्थना सार्थक है या निरर्थक है इस प्रश्न का उत्तर इस प्रकार दिया जा सकता है कि प्रार्थना 'स्यात् सार्थका, स्यात् अनार्थका' । इस विषय को मूल ग्रन्थकार हरिभद्रसूरिजीने 'ललित विस्तरा' में स्पष्ट किया है । निष्कर्ष यह है कि कर्ता प्रार्थनीय न होने पर भी उसकी प्रार्थना का शास्त्र में विधान होने से उस का पालन आवश्यक होता है और उस पालन से शुभ अर्घ्यवसाय की उपलब्धि होती है । इस रीति से शुभाध्यवसाय की उत्पादिका प्रार्थना का विषय होने के कारण परमात्मा को कर्ता कहा जाता है ॥११॥

भाषा ४ प्रकार की होती है-१ सत्यभाषा, २, असत्यभाषा, सत्यासत्य मिश्रभाषा ४ अ-सत्या सत्य (व्यवहार)भाषा । इन में से वीतराग के प्रति प्रार्थना, यह व्यवहार नाम की चतुर्थ भाषा स्वरूप है-न सत्य न असत्य, किन्तु लाभप्रद प्रशस्ति शब्दव्यवहार ।

न दुष्यति, “अङ्गुल्यग्रे करिशतम्” इत्यादिषु यथाकथञ्चिदुपचारेण व्यवहारनिर्वाहादिति भावः ॥१२॥

नन्वीदृशकल्पनायां को गुणः ? इत्यत्राह—

मूलम्—कर्तायमिति तद्वाक्ये यतः केषाञ्चिदादरः ।

अतस्तदानुगुण्येन तस्य कर्तृत्वदेशना ॥१३॥

‘अयम्=ईश्वरः कर्ता’ इति हेतोः तद्वाक्ये-ईश्वरवाक्ये सिद्धान्ते । ‘अयं कर्ता’ इति तद्वाक्ये प्रसिद्धवाक्ये वा, यतः केषाञ्चित्=तथाविधभद्रकविनेयानाम्, आदरः=स्वरसदाहिश्रद्धानात्मा भवति, अतस्तदानुगुण्येन=तथाविधविनेयश्रद्धाभिवृद्धये, तस्य=परमात्मनः कर्तृत्वदेशना=कर्तृत्वोपदेशः । श्रेतृभावाभिवृद्धयर्थो हि गुरोरुपदेशः, सा च कल्पितोदाहरणेनापि निर्वाहते, किं पुनरुपचारेण ? इति भावः ॥१३॥

[आज्ञाविलोपन द्वारा भवकर्तृता]

पूर्व कारिका मे ईश्वर को मुक्ति कर्ता बताया गया है । और प्रस्तुत १२ वीं कारिका मे वह जगत् का कर्ता कैसे होता है इस बात का प्रतिपादन किया गया है । कारिका का अर्थ इसप्रकार है—

परमेश्वर द्वारा उपदिष्ट व्रतो का सेवन न करने से ही जीव को वास्तवरूप मे ससार की प्राप्ति होती है, क्योंकि ससार का मूल अविरति है । और उस का प्रतियोगीविधया प्रयोजक है विरति अदि । अतः उक्तरीत्या ससार के प्रयोजक का उपदेष्टा होने से यदि ईश्वर मे ससार के कर्तृत्व की कल्पना की जाय तो कोई दोष नहीं हो सकता, क्योंकि संसार का यह कर्तृत्व ससारजनककृतिरूप वास्तविक कर्तृत्व नहीं है, अपितु औपचारिक कर्तृत्व है । अतः ‘ईश्वर ससार का कर्ता है’ इस का अर्थ है कि ईश्वर ऐसे व्रतो का उपदेष्टा है जिस का सेवन न करने से ससार बनता है । ईश्वर मे ससारकर्तृत्व का यह औपचारिक व्यवहार उसी प्रकार उपपन्न किया जा सकता है जिसप्रकार ‘अङ्गुल्यग्रे करिशतम्=अङ्गुल के अग्रभाग मे सौ हाथी खडे है’ यह व्यवहार अङ्गुली के अग्रभाग से सौ हाथी की गिनती होने के आधार पर उपपन्न किया जाता है ॥१२॥

(ईश्वर भक्ति में वृद्धि के लिये कर्तृत्व का उपदेश)

१३ वीं कारिका मे इस जिज्ञासा का समाधान किया गया है कि ईश्वर मे ससार के औपचारिक कर्तृत्व की कल्पना का क्या प्रयोजन है ? कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

कतिपय मद्रशील शिष्यो को ईश्वर के वचन मे इसलिये आदर होता है कि वे ‘ईश्वर कर्ता है’ इस विश्वास से बद्ध होते हैं अथवा ईश्वर कर्ता है’ इस प्रसिद्ध लाकोक्ति मे उन की श्रद्धा होती है । अतः ऐसे शिष्यो को ईश्वर के प्रति श्रद्धा की अभिवृद्धि के अभिप्राय से परमात्मा के कर्तृत्व का प्रतिपादन आवश्यक होता है । आशय यह है कि श्रोता के भाव का सर्वर्षन ही गुरु के उपदेश का फल

साक्षादपि कर्तृत्वं समर्थयति-

मूलम्-परमैश्वर्ययुक्तत्वान्मत आत्मैव चेश्वरः ।

स च कर्तेति निर्दोषः कर्तृवादो व्यवस्थितः ॥१४॥

परमैश्वर्ययुक्ततवात्= निश्चयतो घनाऽऽवृत्तम्यापि रवेः प्रकाशम्भभावत्ववन्न कर्मा-
ऽऽवृत्तस्याऽऽप्यात्मनः शुद्ध-बुद्धैकम्भभावत्वेनोत्कृष्टकेवलज्ञानाद्यतिशयशालित्वात्, आत्मैव=जीव
एव वा, ईश्वरो मतः=ईश्वरपदेन संकेतितः । स च-जीवश्च कर्ता-साक्षात्कर्ता इति हेतोः,
निर्दोषः-उपचारेणाऽप्यकलङ्कितः, कर्तृवादः-ईश्वरकर्तृत्वोपदेशः, व्यवस्थितः-प्रमाणसिद्धः ।
अत एव "विश्वतश्चक्षुरुन् विश्वतोमुखः" इत्यादिका श्रुतिरप्युपपद्यते जीवस्य निश्चयतः सर्वज्ञ-
त्वात्, अन्यथा रागाद्यावरणविलये तदाविर्भावानुपपत्तेः ।

"उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्पुदाहृतः । यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यव्यय ईश्वरः" ॥

[गीता अ. १५ श्लो. १७] इत्यादिकमप्युपपद्यते, आवृत्तस्वरूपादनावृत्तस्वरूपस्य भिन्नत्वात्
चैतन्यात्मरुमहामानान्येन लोकत्रयावेशाद् ब्राह्माकारक्रीडीकृतत्वेन तद्भ्रमणाच्च, इत्यादिरीत्या
यथाऽऽगमं पराभिप्राय उपपादनीयः ॥१४॥

होता है । और यह कार्य जब कल्पित उदाहरण से भी सम्पन्न करना शास्त्रसम्मत है तब इस कार्य
को उपचार द्वारा सम्पन्न करना युक्त ही है इस में क्या संदेह ? ॥१३॥

[आत्मा ही परमात्मा होने से निर्वाध कर्तृत्व]

पूर्व कारिका तक ईश्वर में कर्तृत्व का समर्थन उपचार द्वारा किया गया है किन्तु प्रस्तुत १४ वीं
कारिका में ईश्वर के वास्तव कर्तृत्व का समर्थन किया जाता है ॥ कारिका का अर्थ इस प्रकार है-

जिस प्रकार सूर्य मेघमण्डल से आच्छन्न होने पर भी निश्चय दृष्टि से स्वभावतः प्रकाशात्मक ही
रहता है उसी प्रकार विविधकर्मों में आवृत्त भी आत्मा स्वभावतः शुद्धबुद्ध स्वरूप ही रहता है । अतः
एव उस समय भी उस में केवलज्ञानादि के अतिशय अक्षुण्ण रहते हैं । और आत्मा की यह शुद्धबुद्धता
एवं केवलज्ञानादि के अतिशयों की संपन्नता ही जीव का परमैश्वर्य से सम्पन्न होना है और इस निश्-
चयदृष्टिसम्मत सार्वत्रिक परमैश्वर्य के कारण जीव को ही ईश्वर माना जाता है-एवं जीव निर्वाध
रूप से वास्तविक कर्ता है और जब जीव ही ईश्वर है, तो ईश्वर का वास्तव कर्तृत्व भी निर्वाध
है । अतः ईश्वरकर्तृत्ववाद निर्दोष अर्थात् अनौपचारिक रूप में प्रमाणसिद्ध है । जीव के निश्चय-
दृष्ट्या सर्वज्ञ होने के कारण 'विश्वतश्चक्षु उत विश्वतो मुख' इत्यादि श्रुति द्वारा उसे सर्वदर्शी और
सर्वोपदेष्टा आदि बताना भी उपपन्न हो जाता है । जीव को सार्वकालिक सर्वज्ञता स्वीकार करना
परमावश्यक है क्योंकि यदि उस में सहज सर्वज्ञता न होगी तो रागादि आवरणों का विलय होने पर
उस का आविर्भाव न हो सकेगा । गीता में परमात्मा को अन्य आत्माओं से भिन्न उत्तम पुरुष कहा गया
है और तीनों लोक में आविष्ट होकर उन का शाश्वत धारक कहा गया है । गीता का यह कथन भी
जीवेश्वरत्व पक्ष में निर्वाधरूप से उपपन्न हो सकता है, क्योंकि रागादिसे आवृत्त आत्मस्वरूप से रागादि



यतः—

मूलम्-शास्त्रकारा महात्मानः प्रायो वीतस्पृहा भवे
सत्त्वार्थसंप्रवृत्ताश्च कथं तेऽयुक्तभाषिणः ? ॥१५॥

शास्त्रकाराः प्रायः लोकायतादीन् परलोकाऽभीरून् विहाय, महात्मानः=धर्मा-
भिमुखाः भवे=संसारे, वीतस्पृहाः=लोकमानख्याति-धनलिप्सादिरहिताः सत्त्वार्थसंप्रवृ-
त्ताश्च=यथावोधं परोपकारप्रवृत्ताश्च, अन्यथेदृशप्रवृत्त्ययोगतः, ततः कथं तेऽयुक्तभाषिणः-ज्ञात्वा
विरुद्धभाषिणः ? विरोधः खलु जल-ज्वलनयोरिव परोपकारित्व-विरुद्धभाषित्वयोरिति भावः ॥१५॥

ततः किम् ? इत्याह—

मूलम्-अभिप्रायस्ततस्तेषां सम्यग् मृग्यो हितैषिणा ।

न्यायशास्त्राऽविरोधेन यथाह मनुरप्यदः ॥१६॥

ततः-अविरुद्धभाषित्वात्, तेषां-परोपकारार्थं प्रवृत्तानां शास्त्रकाराणाम्, अभिप्रायः
शब्दतात्पर्यात्मा, सम्यग्=व्यासङ्गपरिहारेण, मृग्यः=उन्नेयः, हितैषिणा=मुमुक्षुणा, न्याय-

से अनावृत आत्मस्वरूप भिन्न कहकर उसे उत्तम पुरुष और परमात्मा कहना उचित ही है और
चैतन्यरूप महासामान्य के द्वारा लोकत्रय मे उस का आवेश और ग्राह्य आकार मे लोकत्रय को अङ्क-
स्थित कर उन का भरण सभव होने से आवेश द्वारा उसे लोकत्रय का धारक कहना भी समीचीन ही
है। इस प्रकार ईश्वर के सम्बन्ध मे जो नैयायिक का अभिप्राय है उस का समर्थन और उपपादन
अपने शास्त्र की रीति से जीवेश्वरत्व पक्ष मे भी किया जा सकता है ॥१४॥

[निःस्पृह शास्त्रकार अयुक्तभाषी नहीं होते]

१५ वीं कारिका से उन सभी विद्वानो को विश्वसनीय बताया गया है जो परलोक के सम्बन्ध
मे मोह होने के कारण अनुचित बात कहना नहीं चाहते। कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

प्राय सभी शास्त्रकार जो परलोक के सम्बन्ध मे निर्भय रहनेवाले चार्वाकादि की श्रेणी मे
नहीं आते—महात्मा होते हैं। उन को सम्पूर्ण प्रवृत्ति धर्ममुखी होती है। संसार मे उन्हें मान-ख्याति
धनादि किसी वस्तु की स्पृहा नहीं होती। वे अपनी मति के अनुसार परोपकार मे निरत होते हैं।
इसीलिये वे निर्दोष कर्मों की शिक्षा देने के लिये शास्त्रों को रचना करते हैं, अत वे जान बुझकर कोई
विरुद्ध बात नहीं कह सकते बू कि परोपकार को प्रवृत्ति और जानबुझकर विरुद्ध बात का कथन इन
दोनों मे पानी और अग्नि के समान परस्पर विरोध है ॥१५॥

[युक्ति श्रौत आगम से शास्त्रकाराभिप्राय का अन्वेषण]

पूर्व कारिका से सभी शास्त्रकारों की प्रशंसा की गयी है। इस प्रशंसा को सुनकर यह जिज्ञासा
हो सकती है कि क्या जैन शास्त्रकारों के समान ही अन्य शास्त्रकारों की बातें स्वीकार्य है ?
१६ वीं कारिका से इस प्रश्न का उत्तर दिया गया है—

कारिका का आशय यह है कि जब सभी शास्त्रकार परोपकार मे प्रवृत्त होने के कारण अनुचित बात
कहना नहीं पसन्द करते तो यह आवश्यक है कि उनके जो भी शब्द हैं उन के तात्पर्य को इस प्रकार

शास्त्राविरोधेन-युक्त्याऽऽगमत्राधा यथा न स्यात् तथा, न तु यथाश्रुतग्रहणमात्रेणाऽऽन्वये मज्जनीयं मनः, अन्यथा 'ग्रावाणः प्लवन्ते' इत्यादिश्रुतिश्रवणेन गगनमेवासवलीकनीयं स्यात् । अत्र पराऽभियुक्तसंमतिमाह-यथा मनुरपि अदः-वक्ष्यमाणम् आह ॥१६॥

किम् १, इत्याह-

मूलम्-आर्षं च धर्मशास्त्रं च वेदशास्त्राऽविरोधिना ।

यस्तर्कैणानुसञ्चते स धर्मं वेद नेतरः ॥१७॥

आर्षं च-वेदादि, धर्मशास्त्रं च पुराणादि । 'आर्षं धर्मोपदेशं च' इति क्वचित् पाठः, तत्राऽप्ययमेवार्थः-आर्षं-मन्वादिवाक्यम्, धर्मजनक उपदेशः धर्मोपदेशः, धर्मस्येश्वरस्य वोपदेशो धर्मोपदेशस्तं, 'वेदम्' इत्यन्ये । वेदशास्त्राविरोधिना-परस्परं तदुभयाऽविरोधिना तर्केण यः अनुसञ्चते-तदर्थमनुस्मरति, स धर्मं वेद=जानाति, नेतरः=उद्धरहितः । तस्मादीश्वरकर्तृ-

समझने का प्रयत्न किया जाय जिस से मुमुक्षु के मार्ग में कोई कठिनाई न हो और युक्ति तथा शास्त्र का कोई विरोध न हो । श्रंसा नहीं होना चाहिये कि उनके शब्दों से जो भी अर्थ आपाततः प्रतीत हों उसे ही परमार्थ मानकर उसी में अपने मन को अभिनिविष्ट कर दिया जाय, क्योंकि ऐसा होने पर 'ग्रावाण प्लवन्ते=पत्थर तँरते हैं' ऐसे वेदवचनों को सुनकर आश्चर्यचकित हो आकाश के प्रति देखने की स्थिति उत्पन्न हो सकती है । इस विषय में आर्हतों की ही सम्मति है इतना ही नहीं अपितु अन्य मतावलम्बियों के सम्मान्य पुरुष की भी सम्मति है । उदाहरणार्थ मनु के इस आशय का वचन प्रस्तुत किया जा सकता है—

(धर्मं तत्त्व के बोध का उपाय तर्कानुसंधान-मनुवचन)

पूर्व कारिका में मनु के जिस वचन का संकेत किया गया है, १७ वीं कारिका उस वचन के रूप में ही अवतरित की गई है । कारिका का अर्थ यह है—

जो व्यक्ति ऋषिदृष्ट वेदादि शास्त्रों की और पुराणादि धर्मशास्त्रों की वेद और शास्त्र के अविरोधी (शास्त्र से विरुद्ध न पडने, वाले) तर्क के द्वारा समझता है अर्थात् ऐसे तर्क में वेद और धर्मशास्त्र के अर्थ का निर्धारण करता है जो तर्क वेद और शास्त्रों से विरुद्ध न हो, वही व्यक्ति धर्म के तत्त्व को जान पाता है । और जो तर्क की सहायता नहीं लेता वह धर्म के तत्त्व को नहीं समझ सकता । व्याख्याकार ने इस कारिका की व्याख्या करते हुये 'आर्षं धर्मोपदेशं च' इस मनुवचन के पाठान्तर का भी उल्लेख किया है और उस का भी वही अर्थ किया है 'जो आर्षं च धर्मशास्त्रं च' इस पाठ से अभिमत है । कुछ अन्य लोगों द्वारा 'आर्षं धर्मोपदेशं च' इस पाठ का दूसरा अर्थ किया गया है उस का उल्लेख व्याख्याकार ने इस प्रकार किया है कि आर्षं शब्द का अर्थ है मनुआदि ऋषियों का वाक्य जैसे 'मनुस्मृति' आदि ग्रन्थ, और 'धर्मोपदेश' शब्द का अर्थ है वेद, क्योंकि वेदके पाठ धर्म होता है, और वेद से धर्म और ईश्वर के स्वरूप का ज्ञान होता है ।

शास्त्र के तात्पर्य का निर्णय करने के लिये शास्त्राऽविरोधी तर्क के अबलम्बन की आवश्यकता के सम्बन्ध में आर्हतों और पराभिमत मनु आदि शिष्टपुरुषों की सम्मति बताकर व्याख्याकार ने

त्वप्रतिपादकपरामस्याऽप्ययमेवाऽऽशयो युक्तः, इति सम्यग्दृष्टिपरिगृहीतत्वेन तत्प्रमाण्यमुपपादनीयम् । द्रव्यासत्याभिधानं चेदं ग्रन्थकारस्य तत्प्रमाण्याभ्युपगन्तुश्रोतुपरिवोधार्थम् । इत्येवं पटुरीश्वरव्यतिकरः सत्कर्कसंपर्कभाग्, येषां विस्मितमातनोति न मनस्ते नाम वामाशयाः । अस्माकं तु स एक एव शरणं देवाधिदेवः सुखाम्बोधौ यस्य भवन्ति विन्दव इव स्वः-सन्ननां संपदः ॥१७॥

कारिकाकार का यह आशय बताया है कि ईश्वर से जगत्कर्तृत्व का प्रतिपादन करने वाले अन्य शास्त्रों का भी असिप्राय शास्त्राऽविरोधी तर्कों से ही निश्चित करना उचित है ।

ऐसा करने से सम्यग्दृष्टि से परिगृहीत होने के कारण अन्यशास्त्रों का भी प्रामाण्य सिद्ध हो सकता है । व्याख्याकार यशोविजयजी का कहना है कि 'तर्क की सहायता से वेद और पुराण आदि से भी धर्म का ज्ञान होता है' इस द्रव्यासत्य का अभिधान ग्रन्थकार ने इस दृष्टि से किया है जिस से वेद और पुराण को प्रमाण माननेवाले श्रोताओं को भी शुद्ध धर्म ज्ञान प्राप्त करने का अवसर मिल सके ।

ईश्वर कर्तृत्व के सम्बन्ध में अब तक के सम्पूर्ण विचारों का उपसंहार करते हुए व्याख्याकार ने अपना अन्तिम अभिमत प्रकट किया है कि- 'समीचीन तर्कों के सम्पर्क से ईश्वर के कर्तृत्व के सम्बन्ध में जो आर्हत सम्मत प्रभावपूर्ण निष्कर्ष प्रस्तुत किया गया है, उस से जिन मनुष्यों का मन हर्ष और विस्मय से उत्फुल्ल नहीं होता वे निःसदेह हृदय की मलीनता से ग्रस्त हैं अर्थात् उनका हृदय यथार्थ वस्तु को ग्रहण करने के अयोग्य है । हम आर्हतों के तो एकमात्र वही देवाधिदेव आश्रय है-स्वर्गस्य देवताओं की सम्पत्ति जिन के सुख समुद्र के आगे विन्दु के समान है ॥१७॥

[ईश्वरकर्तृत्ववाद समाप्त]



वात्तान्तरमाह—

मूलम्-प्रधानोद्भवमन्ये तु मन्यन्ते सर्वमेव हि ।

महदादिक्रमेणेह कार्यजातं विपश्चितः ॥१८॥

अन्ये तु विपश्चितः=सांख्याः इह=सामग्रीविचारे, सर्वमेव हि कार्यजातं महदादिक्रमेण प्रधानोद्भवं मन्यन्ते ।

तथाहि—तेषां पञ्चविंशतिस्तत्त्वानि, तत्राऽकारणं अकार्यं च कूटस्थानित्यचैतन्यरूप आत्मा । प्रकृतिरचेतना, महदाद्युत्पादकाऽशेषशक्तिप्रचिता, आदिकारणम्, परिणामिनी च । तदभावे हि परिमितं व्यक्तं न स्यात्, तथोत्पादकहेत्वभावात् । न च स्याद् भेदानामन्यः, तन्मयकारणप्रभवत्वं विना तज्जातिभक्कार्यानुपलब्धेः । न च बुद्धिरेव कार्यधर्मानुविधायिनी, अमाधारणत्वात् अनित्यत्वाच्च । न च महदादिहेतुशक्तिप्रवृत्तिः स्यात् । न हि पटादिजननी शक्तिस्तन्तुवायादिकमाधारं विना प्रवर्तते । तथा, कारण-कार्यविभागोऽपि न स्यात्, महदादीं कार्यत्वव्यवहारस्य संबन्धिसापेक्षत्वात् । न च स्यात् क्षीरावस्थायां क्षीरं दध्न इव प्रलये भृतादीनां तन्मात्रादिक्रमेणाऽविवेकरूपोऽविभाग इति प्रकृतिसिद्धिः । तदुक्तम्—

१८ वी कारिका से सांख्यदर्शन के सिद्धान्त का विचार प्रस्तुत किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

[सांख्यदर्शन के सिद्धान्त]

सांख्य शास्त्र के वेत्ता अन्य विद्वान् सम्पूर्ण कार्यों को महत् तत्त्व आदि के क्रम से प्रकृति से उत्पन्न मानते हैं । उन का कहना है—जिन तत्वों से जगत् का विस्तार होता है उन को संख्या पञ्चोश है । उन में दो तत्व सर्वपेक्षया मुख्य हैं । जिन में एक तत्व वह है जिसे आत्मा कहा जाता है, वह कूटस्थ-निर्विकार नित्य चैतन्यरूप है । वह न किसी का कारण होता है और न किसी का कार्य होता है । और दूसरा तत्व वह है जिसे प्रकृति कहा जाता है, वह अचेतन होती है और महत् तत्त्वादि अन्य २३ तत्वों को उत्पन्न करने की शक्ति से सम्पन्न होती है । वह सब का आदि कारण है और उस में महत्तत्त्व आदि रूपों में परिणत होने की योग्यता रहती है । उसे मानना अति आवश्यक है क्योंकि (१) उस के अभाव में परिमित एवं व्यक्त जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि उसे उत्पन्न करनेवाला दूसरा कोई हेतु नहीं है । (२) उसे मानने का आवश्यकता इसलिए भी है जिस से विभिन्न कार्यों में एकरूपता हो सके, क्योंकि कार्यों की उत्पत्ति यदि एक सद्-कारण से न होगी तो कार्यों में कारण के द्वारा एकजातीयता को उपलब्धि न हो सकेगी । यहाँ एकरूपता का कार्य बुद्धि यानी महत् तत्त्व से नहीं सम्पन्न हो सकता है बू कि वह बुद्धि सम्पूर्ण कार्यधर्मों का अनुविधान नहीं कर सकती, इसका कारण वह सर्वसाधारण नहीं होती और स्वयं अनित्य होती है । (३) प्रकृति तत्त्व मानने का यह भी आधार है कि प्रकृति के अभाव में महत्तत्त्व आदि कारण शक्तियों की प्रवृत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि कारण शक्तियों की प्रवृत्ति किसी एक सामान्य आधार द्वारा ही होती है । जैसे पट आदि को उत्पन्न करने वाली तुरी वेमा आदि शक्तियाँ तन्तुवाय रूपी आधार के बिना नहीं प्रवृत्त होती । (४) यह भी कारण

“भेदानां परिमाणात् समन्वयाच्छक्तिसंप्रवृत्तेश्च ।

कारण-कार्यविभागादविभागाद् वैश्वरूप्यस्य ॥१॥” (सांख्यकारिका १५) इति ।

न चाऽसदेव महदादिकमुत्पद्यताम्, किं तत्समन्वयार्थं प्रकृत्यनुसरणेन ? इति वाच्यम्, असतोऽनुत्पत्तेः । तदुक्तम्—

“असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसंभवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत् कार्यम् ॥” [सां० का० ९]

असतः शशविपाणादेः सत्त्वस्य कर्तुं भक्षक्यत्वात् सत एव हि सत्कारणम्, तद्धर्मत्वात्, दृष्टं च तिलेषु सत एव तैलस्य निष्पीडनेन करणम्, असत्सु करणे न निदर्शनम् । न च विद्यमानप्रागभावप्रतियोगित्वरूपस्याऽसत्त्वस्य विद्यमानत्वरूपस्य च सत्त्वस्य न विरोध इति साम्प्रतम्, लाघवादविद्यमानत्वस्यैवाऽसत्त्वरूपत्वात्, तेनैव सर्वत्राऽनुगताऽमन्वयवहारात् ।

हे कि प्रकृति के अभाव में कार्य और कारण का विभाग भी नहीं हो सकता क्योंकि कार्यत्व का व्यवहार कारण-सापेक्ष होता है । अतः यदि महत् तत्त्व आदि का कोई कारण न होगा तो उन में कार्यत्व का व्यवहार नहीं हो सकेगा । (६) प्रकृतितत्त्वसमर्थक यह भी एक तर्क है कि प्रकृति के अभाव में प्रलयावस्था में भूत आदि कार्यों का तन्मात्र आदि के क्रम से एक कारणावस्था में अविभाग-अविवेक-अपार्यवय न हो सकेगा जिस का होना, ठीक उसी प्रकार आवश्यक है जिस प्रकार दुग्ध की अवस्था में दुग्ध और दधि का अविभाग होता है ।

प्रकृति के अस्तित्व के समर्थन में कहे गये इन समस्त हेतुओं को ईश्वरकृष्ण ने अपने ‘सांख्य-कारिका’ नामक ग्रन्थ में १५ वीं कारिका से अभिहित किया है । जिस का यह अर्थ है कि कार्यों के परिमित होने से और कारण के साथ अन्वय होने से और कारण शक्तियों की प्रवृत्ति होने से तथा कारण-कार्य का विभाग होने से और संपूर्ण कार्यों का एक कारणावस्था में अविभाग होने से प्रकृति का अस्तित्व सिद्ध होता है ।

[सत्कार्यवाद में हेतुपञ्चक]

यह शका हो सकती है कि—ब्रह्मत्त्वादि कार्यों की उत्पत्ति के पूर्व असत् की ही उत्पत्ति मानी जाय तो कारण में पूर्व से ही उस के अन्वय की आवश्यकता न होगी । अतः उस के लिये प्रकृति के अस्तित्व की कल्पना अनावश्यक है किन्तु यह शङ्का उचित नहीं है क्योंकि असत् की उत्पत्ति नहीं होती, जैसा कि ईश्वरकृष्ण ने ‘असदकरणात्’ इस कारिका में स्पष्ट किया है । कारिका का आशय यह है कि जो असत् पदार्थ हैं उन को अस्तित्व में आते हुए आज तक कभी नहीं देखा गया । इसलिये प्रथमतः सत्पदार्थ ही होता है । अतः असत्पदार्थ न कारण ही होता, न कार्य ही होता है । कार्य कारण का घम होता है । असत् मानने पर वह कारण का घम नहीं हो सकता । अतः उसे उत्पत्ति पूर्व में भी कारण में सत् मानना आवश्यक है । यह देखा भी जाता है कि तिल में प्रथमतः विद्यमान ही तैल का तिल-पेषण करने पर प्रादुर्भाव होता है । असत्पदार्थ की उत्पत्ति होने का कोई भी दृष्टान्त नहीं है ।

यदि यह कहा जाय कि—‘कार्य का उत्पत्ति के पूर्व में जो असत्त्व होता है वह विद्यमान प्रागभाव का प्रतियोगित्वरूप होता है और उत्पत्ति होने पर जो उस का सत्त्व होता है वह विद्यमानत्वरूप होता है । अतः इस प्रकार के असत्त्व और सत्त्व में कोई विरोध नहीं है । पूर्वकाल में जिस का प्राग-

तथा, उपादानग्रहणादपि सत् कार्यम्, अन्यथा 'शालिफलायिनः शालिर्वीजस्यैवोपादानम्, न कोद्रवबीजादेरिति प्रतिनियमानुपपत्तेः, फलाऽयोगस्योभयत्राऽविशेषात् । 'उपादानेन ग्रहणं संबन्धस्ततोऽसतः संबन्धाभावात्' । इत्यन्ये । तथा, सर्वसंबन्धाऽभावात् सत् कार्यम्, अतः कारणेऽसंबन्धाऽविशेषे सर्वे सर्वस्माद् भवेत्, न चैवम्, तस्मात् कार्यं प्रागुत्पत्तेः कारणेन सह संबद्धम् । यथाहुः—

“असत्त्वाद् नास्ति संबन्धः कारणैः सत्त्वमङ्गिमिः ।

असंबद्धेषु चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः ॥१॥” इति । []

भाव रहा उत्तरकाल मे उस का भाव मानने मे कोई असङ्गति नहीं है । एक काल मे ही किसी वस्तु का भावाभाव विरुद्ध हो सकता है, भिन्नकाल मे नहीं । शशसींग का दृष्टान्त असत् की अनुत्पत्ति वसाने मे उचित नहीं हो सकता । क्योंकि शशसींग का प्रागभाव न होकर मार्बदिक अभाव होता है, प्रागभाव उसी का होता है—वाद मे कभी जिन का भाव सम्भव हो ।—तो यह कयन नी ठीक नहीं है क्योंकि असत्त्व को विद्यमान प्रागभाव प्रतियोगित्वरूप मानने मे गौरव है अतः अविद्यमानत्व अर्थात् सपूर्णकाल मे अभाव को ही असत्त्वरूप मानना लायव के कारण उचित है. उसी से सर्वत्र असत्त्व के अनुगत व्यवहार की उत्पत्ति हो सकती है । अतः शशसींग मे सार्वदिक अभाव से असत्त्व व्यवहार का और कार्यों मे प्रागभावप्रतियोगित्वरूप असत्त्व से असत्त्व व्यवहार का उपादान करना उचित नहीं है क्योंकि ऐमा मानने पर व्यवहार की अनुगतरूपता का भङ्ग हो जाता है ।

कार्यविशेष के लिये कारणविशेष को ही नियमित रूप से ग्रहण किया जाता है. इमनिये भी उत्पत्ति के पूर्व कार्य का अस्तित्व मानना आवश्यक है । यदि कार्य उत्पत्ति के पूर्व असत् होगा तो कार्य के लिये सारे पदार्थ समान होंगे । और इस का फल यह होगा कि शालि=उत्तमकोटि का धान्य जिस से उत्कृष्ट कोटि का चावल प्राप्त होता है—उसके लाभ के लिये किसान शालि बीज का ही नियम से उपादान न कर सकेगा । कोद्रव यानी निकृष्ट धान्य के बीज को ग्रहण करने मे भी उस की प्रवृत्ति की प्रसवित हो सकती है । क्योंकि उत्पत्ति के पूर्व शवित का असत्त्व शालिबीज और कोद्रव के बीज दोनों मे समान है । तो फिर क्या कारण है कि किसान शालि के लाभ के लिये शालि बीज का ही उपादान करे और कोद्रव के बीज का उपादान न करे । उत्पत्ति के पूर्व कारण मे कार्य का अस्तित्व मानने पर इस प्रश्न का समाधान चुकर होता है । वह इस प्रकार कि शालि शालिबीज मे प्रथमतः रहता है और कोद्रव के बीज मे नहीं रहता है इसलिये किसान समझता है कि शालिबीज से ही शालि का लाभ हो सकता है कोद्रव के बीज से नहीं । अतः वह शालि लाभ के लिये शालि बीज को ही ग्रहण करता है न कि कोद्रवबीज को ।

[उपादान और कार्य के सम्बन्ध की अनुपपत्ति

अन्य विद्वान कारिका मे आये 'उपादानग्रहण' शब्द का अर्थ उपादान के साथ कार्यसम्बन्ध बताकर उससे यह निष्कर्ष निकालते हैं कि यदि कार्य की उत्पत्ति के पूर्व असत् माना जायगा तो कारण के साथ उस का सम्बन्ध न हो सकेगा । क्योंकि सम्बन्ध सत्पदार्थों मे ही होता है । असत् और सत् का सम्बन्ध नहीं होता । कार्य को उत्पत्ति के पहले सत् मानना इसलिये भी आवश्यक है

तथा, अशक्तस्य जनकत्वेऽतिप्रसङ्गाच्छक्तस्य जनकत्वं वाच्यम्, शक्तिश्चास्य न सर्वत्र, तथैवाऽतिप्रसङ्गात्, किन्तु अचिदेव, इति कथमसति कार्ये कारणस्य शक्तिनियता स्यात्, असतो विषयत्वाऽयोगात् ? तस्मात्, कारणात् प्रागपि शक्यं सदेव । तथा कारणभावात्=कारणतादात्म्यादपि सत् कार्यं, नाऽवयवी अवयवेभ्यो भिद्यते, तथाप्रतीत्यभावात्; 'कपालं घटीभूतम्, तन्तुः पटीभूतः, स्वर्णं कुण्डलीभूतम्' इत्यादिप्रतीतेः । तस्माद् महदादिकार्यस्योत्पत्तेः प्रागपि यत्र मत्त्वं सा प्रकृतिः ।

कि किसी भी कार्य की उत्पत्ति नियत पदार्थ से ही होती है सब पदार्थों से उत्पत्ति नहीं होती । किन्तु यदि पदार्थ से असत्कार्य की उत्पत्ति होगी तो यह मानना होगा कि पदार्थ अपने से अस्त्वद्ध वस्तु का उत्पादन करता है, ऐसी स्थिति में किसी नियत पदार्थ से ही कार्य की उत्पत्ति न होकर संपूर्ण पदार्थों से सभी कार्य की उत्पत्ति का प्रसङ्ग होगा, क्योंकि कार्य जैसे किसी एक नियत पदार्थ से अस्त्वद्ध होता है उसीप्रकार सभी पदार्थों से अस्त्वद्ध होता है, इसलिये इस बात में कोई व्यवस्था न हो सकेगी कि अमुक कार्य अमुक पदार्थ से ही उत्पन्न हो और अन्य से न हो । किन्तु कार्य को उत्पत्ति के पूर्व सत् मानने पर यह सङ्कट नहीं उपस्थित हो सकता, क्योंकि तब कहा जा सकता है—तत्त्वकार्य का तत्त्वपदाय के ही साथ सम्बन्ध होता है सब पदार्थों के साथ नहीं होता और पदार्थ का यह स्वभाव है कि वह सम्बद्ध कार्य का ही उत्पादक होता है अस्त्वद्ध का नहीं, अतः सब पदार्थों से सब कार्यों की उत्पत्ति का आपादन नहीं हो सकता । जैसा कि कहा गया है कि—

‘उत्पत्ति के पूर्व कार्य का अस्त्व मानने पर सत् कारणों के साथ असत् कार्य का सम्बन्ध न हो सकेगा । और यदि अस्त्वद्ध पदार्थों में ही कार्य की उत्पत्ति मानी जायगी तो अमुक पदार्थ ही में अमुक कार्य की उत्पत्ति हो अन्य में न हो यह व्यवस्था नहीं बन सकती ।’

उत्पत्ति के पूर्व कार्य को सत् इसलिये भी मानना आवश्यक है कि जो पदार्थ जिस कार्य के उत्पादन की शक्ति से शून्य होता है उस से उस कार्य की उत्पत्ति नहीं होती है किन्तु जिस पदार्थ में जिस कार्य के उत्पादन की शक्ति होती है उसी से उसको उत्पत्ति होती है, और तत्त्वकार्य के उत्पादन की शक्ति सर्वत्र न होकर नियत पदार्थों में ही होती है । किन्तु यह बात उत्पत्ति के पूर्व कार्य को सत् मानने पर ही बन सकती है अमत् । मानने पर नहीं, क्योंकि असत् वस्तु किसी पदार्थ का शक्य नहीं हो सकती है । क्योंकि शक्य-शक्तभाव भी एक प्रकार का सम्बन्ध ही है । अन एव वह सत् पदार्थों के ही बीच सम्भव हो सकता है, सत् और असत् के बीच सम्भव नहीं हो सकता । उत्पत्ति के पूर्व कार्य को सत् मानना इसलिये भी आवश्यक है कि उस में कारण का तादात्म्य होता है । यदि वह अमत् होगा तो उस में कारण का तादात्म्य न हो सकेगा क्योंकि सत् और असत् प्रकाश और अन्धकार के समान अत्यन्त बिलक्षण है, अत एव उन में तादात्म्य कथमपि सम्भव नहीं हो सकता ।

यदि यह कहा जाय कि—कार्य अवयवी होता है और कारण उस का अवयव होता है अतः कार्य में कारण का तादात्म्य मानना असङ्गत है । अतः कार्य में कारण का तादात्म्य बता कर उसके द्वारा उत्पत्ति के पूर्व कार्य के सत् होने का समर्थन करना उचित नहीं हो सकता—तो यह ठीक नहीं है ।

क्योंकि अवयव-अवयवी में अवयवों की भिन्नता की प्रतीति न होने से अवयवी में अवयवों का भेद

ततो बुद्धयपरनामकं महत्तत्रमुत्पद्यते, न हि चैतन्यस्य स्वभावतो विषयावच्छिन्नत्वम्, अनिर्भोक्षापत्तेः । नापि प्रकृत्यधीनं तत्, तस्या अपि नित्यतया तदोपायद्वारात् । नापि घटादिरेवाऽऽहत्य चैतन्यावच्छिन्नः, दृष्टाऽदृष्टतत्त्वानुपपत्तेः । न चेन्द्रियमात्रापेक्षो घटादिचैतन्यावच्छेदः,

स्वीकार्य नहीं हो सकता । अपितु 'कपाल घट हो गया, तन्तु पट हो गया, सुवर्ण कुण्डल हो गया' इन सार्वजनिक प्रतीतियों के अनुरोध से श्रवयव और श्रवयवी का तादात्म्य ही सिद्ध होता है । इन सब युक्तियों का निष्कर्ष यह है कि महत्तत्त्वादि पदार्थ कार्य है अत एव उत्पत्ति के पहले उनका अस्तित्व मानना आवश्यक है और यह अस्तित्व किसी आधार में ही हो सकता है । अत महदादि कार्य अपनी उत्पत्ति से पूर्व जिस आधार में विद्यमान होंगे उसी का नाम प्रकृति है । इस प्रकार सत्कार्यवाद की उपपत्ति के लिये प्रकृति का अस्तित्व मानना अनिवार्य है ।

[महत्तत्त्व से चैतन्यावच्छेद और श्वासादि का नियमन]

प्रकृति से महत्तत्त्व की उत्पत्ति होती है जिसका दूसरा नाम बुद्धि है । इसी के द्वारा चैतन्य-स्वरूप पुरुष के साथ विषयावच्छिन्नत्व लक्षण विषय का सम्बन्ध बनता है । यदि उस का अस्तित्व न माना जायगा तो पुरुष के साथ विषय का सम्बन्ध स्वाभाविक मानना होगा और उस स्थिति में विषय और पुरुष का सम्बन्ध विच्छेद न हो सकने से पुरुष का कभी मोक्ष न हो सकेगा । और अनित्यबुद्धि की सत्ता स्वीकार कर उसके द्वारा पुरुष के साथ विषय का सम्बन्ध मानने पर बुद्धि की निवृत्ति होने पर विषय के साथ पुरुष के सम्बन्ध का विच्छेद संभव होने से पुरुष के मोक्ष में कोई बाधा नहीं हो सकती । बुद्धि का अस्तित्व न मानकर पुरुष के साथ विषय का सम्बन्ध यदि प्रकृति-द्वारा माना जाय तो पुरुष और विषय का सम्बन्ध स्वाभाविक तो नहीं होगा किन्तु उसका उच्छेद इस पक्ष में भी न हो सकेगा, क्योंकि प्रकृति नित्य है । अतः उसकी निवृत्ति कभी भी सम्भवित न होने से उसके द्वारा पुरुष के साथ विषय का जो सम्बन्ध होगा उसकी भी कभी निवृत्ति न हो सकेगी । फलतः इस पक्षमें भी पुरुष का मोक्ष न हो सकेगा ।

यदि यह कहा जाय कि-चैतन्यस्वरूप पुत्र के साथ घटादि विषयों के सम्बन्ध को किसी अन्य के द्वारा न मानकर सीधे विषयप्रयुक्त ही माना जाय तो यह आपत्ति नहीं हो सकती क्योंकि विषयों के अनित्य होने से पुरुष के साथ उसका सम्बन्ध भी अनित्य होगा और विषयों की निवृत्ति होने पर उस सम्बन्ध की निवृत्ति हो जाने से पुरुष का मोक्ष होने में कोई बाधा न होगी-। किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि चैतन्य के साथ विषयों का अन्यनिरपेक्ष सम्बन्ध मानने पर सभी विषय चैतन्य से सम्बद्ध होंगे, अतः विषयों में दृष्ट-अदृष्ट का भेद न हो सकेगा । अर्थात् जितने विषय एक काल में विद्यमान होंगे वे सब चैतन्य से स्वतः सम्बद्ध होने के कारण दृष्ट ही होंगे । उनमें कोई अदृष्ट न हो सकेगा जबकि स्थिति यह है कि जब एक वस्तु दृष्ट होती है तब दूसरी वस्तु अदृष्ट रहती है । जैसे घटादि के दर्शनकाल में पटादि अदृष्ट रहता है । यदि यह कहा जाय कि-चैतन्य के साथ घटादि विषयों का सम्बन्ध इन्द्रिय द्वारा मानने से इस आपत्ति का परिहार हो सकता है, क्योंकि इन्द्रिय के अव्यापक होने से उसके द्वारा सभी विषयों का चैतन्य के साथ एकसाथ सम्बन्ध न हो सकेगा । अतः जिस समय जो विषय इन्द्रिय द्वारा चैतन्य से सम्बद्ध होगा उस समय वही विषय दृष्ट

व्यासङ्गानुपपत्तेः । अतो यत्संबन्धेन्द्रियस्य विषयचैतन्यावच्छेदनियामकत्वम् , यद्व्यापाराच्च सुपुष्पाविन्द्रियादिव्यापारविरतावपि श्वास-प्रश्वासादि, तद् महत्तत्त्वम् । तस्य धर्मा ज्ञाना-ऽज्ञानै-
श्वर्या-ऽनैश्वर्य-वैराग्या-ऽवैराग्य-धर्मा-ऽधर्मरूपा अष्टौ, बुद्धि-सुखदुःखेच्छा-द्वेष-प्रयत्ना अपि,
भावनायास्तैरनङ्गीकारात् , अनुभवस्यैव स्मृतिपर्यन्तं सूक्ष्मरूपतयाऽवस्थानात् । तस्य ज्ञानरूप-
परिणामेन संबद्धो विषयः, पुरुषस्य स्वरूपतिरोधायकः । एवं च बुद्धितत्त्वनाशादेव पुंसो
विषयावच्छेदाभावाद् मोक्षः । भेदाऽग्रहाच्च 'चैतनोऽहं करोमि' इत्यभ्यवसायः, अचेतनप्रकृति-
कार्याया बुद्धेश्चैतन्याभिमानानुपपत्त्यैव स्वाभाविकचैतन्यरूपस्य पुंसः सिद्धेः । आलोचनं व्या-

होगा अन्य विषय दृष्ट नहीं होगा-’ तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर जब किसी इन्द्रिय
द्वारा किसी एक विषय का चैतन्य के साथ सम्बन्ध हो जायगा तब विषयान्तर का उस इन्द्रिय द्वारा
चैतन्य के साथ सम्बन्ध न हो सकेगा । क्योंकि उस विषय के साथ उस इन्द्रिय के सम्बन्ध का कोई
विच्छेदक न होगा । फलतः विभिन्न विषयों में विभिन्न विषयों के साथ इन्द्रिय संपर्क रूप इन्द्रिय का
व्यासङ्ग न हो सकेगा । जिसका फल यह होगा कि जब एक वस्तु दृष्ट होगी तो वह अकेली ही सदा
दृष्ट होती रहेगी । अन्य वस्तु के दृष्ट होने का अवसर ही न हो सकेगा । और जब बुद्धि
द्वारा इन्द्रिय और विषय का एव विषय और पुरुष का सम्बन्ध माना जायगा तब ये आपत्तियाँ न
होगी । क्योंकि बुद्धि का इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध और इन्द्रिय का विषय के साथ एव विषय का
चैतन्य के साथ सम्बन्ध होने पर विषय का दर्शन मान्य होगा । अतः इन्द्रिय और विषय तथा इन्द्रिय
द्वारा विषय और पुरुष का सम्बन्ध बुद्धि के अधीन होगा । इसलिये बुद्धि के व्यापार से व्यासङ्ग की
उत्पत्ति हो सकेगी और उसी का संपर्क न पाने के कारण इन्द्रिय का व्यापार न हो सकने से सुषुप्ति
हो सकेगी और उस समय उसी के व्यापार से श्वास-प्रश्वास आदि क्रियाएँ भी हो सकेगी । इसलिये
विषयों की दृष्टता और अदृष्टता तथा सुषुप्ति एव सुषुप्ति के समय श्वासप्रश्वासादि और पुरुष
के मोक्ष की उपपत्ति के लिये बुद्धि=महत् तत्त्व को मानना अनिवार्य है ।

[बुद्धिगत धर्मों का निरूपण]

इस बुद्धि में आठ धर्म रहते हैं । जैसे ज्ञान-अज्ञान, ऐश्वर्य-अनैश्वर्य, वैराग्य-अवैराग्य, धर्म-
अधर्म । इनके अतिरिक्त बुद्धि में सुख-दुःख इच्छा, द्वेष और प्रयत्न भी होते हैं । भावना पदार्थ
साङ्ख्य दर्शनों के विद्वानों द्वारा मान्य नहीं है । अतः बुद्धि महत्तत्त्व में भावना का अस्तित्व नहीं माना
जा सकता । साङ्ख्य मत में अनुभव ही सूक्ष्मरूप से स्मृति पर्यन्त रहता है । अतः सूक्ष्मावस्थापन्न अनु-
भव से अतिरिक्त भावना=संस्कार मानने की कोई आवश्यकता नहीं होती । महत्तत्त्व का इन्द्रियादि
द्वारा विषयों के साथ सम्बन्ध होने पर उसका विषयाकार परिणाम होता है जिसे ज्ञान तथा बुद्धि
की वृत्ति कहा जाता है । इस ज्ञान के द्वारा ही विषय पुरुष से सम्बद्ध होकर पुरुष के स्वरूप को आवृत्त
करता है । विषयों द्वारा इस प्रकार होनेवाला पुरुष का आवरण ही उसका बन्धन है । एव महत्तत्त्व
का नाश होने पर अर्थात् महत्तत्त्व का मूलप्रकृति में तिरोधान होने पर बुद्धि के विषयाकार परि-
णामरूप ज्ञान की निवृत्ति होने से पुरुष के साथ विषयों का सम्बन्ध बन्द हो जाता है । इस प्रकार
विषयों से पुरुष के स्वरूप का तिरोधान बन्द हो जाने से पुरुष का मोक्ष सम्पन्न होता है ।

पार इन्द्रियाणाम्, विकल्पस्तु मानसः, अभिमानोऽहङ्कारम्य कृत्यध्यवसाये बुद्धेः, सा हि बुद्धिरंशत्रयवती, पुरुषोपरागः, विषयोपरागः, व्यापारावेशश्च इत्यंशाः । भवति हि 'ममेदं कर्तव्यम्' इति बुद्धेरध्यवसायः । तत्र 'मम' इति पुरुषोपरागः दर्पणस्यैव मुखोपरागः, भेदाऽग्रहादताच्चिकः । 'इदम्' इति विषयोपरागः, इन्द्रियप्रणालीकया परिणतिभेदो दर्पणस्यैव मुखनिश्वाप्तमहतस्य मलिनिमोपरागस्ताच्चिकः । तदुभयोपपन्नौ व्यापारावेशोऽपि । तत्र विषयोपरागलक्षणज्ञाने पुरुषोपरागम्याऽताच्चिकमन्वधो दर्पणप्रतिबिम्बितस्यैव मुख्यस्य तन्मलिनिम्नेति ।

[पुरुष और बुद्धि का तात्त्विक भेद]

बुद्धि और पुरुष में अत्यन्त भेद है । किन्तु उसका अज्ञान अनादिकाल से चला आ रहा है और उसी कारण बुद्धि को चेतनोऽहं करोमि में चेतन करता हूँ इस प्रकार का अध्यवसाय होता है । सच बात यह है कि इस अध्यवसाय की उपपत्ति के लिये ही स्वाभाविक चैतन्यरूप पुरुष का अस्तित्व मानना आवश्यक होता है । यदि उसे न माना जायेगा तो उक्त अध्यवसाय के रूप में बुद्धि में चैतन्य का अस्तिमान न हो सकेगा क्योंकि बुद्धि अचेतन प्रकृति से उद्भूत होने के कारण स्वयं अचेतन होती है । उक्त अध्यवसाय तीन व्यापारों से सम्पन्न होता है—इन्द्रिय व्यापार, मनोव्यापार और अहङ्कार व्यापार । इन्द्रिय व्यापार का नाम है आलोचन और मनोव्यापार का नाम है विकल्प एव अहङ्कार व्यापार का नाम है अस्तिमान । आशय यह है कि इन्द्रिय से वस्तु का आलोचन होता है । और मन से उसका विकल्पन यानी विशिष्टबोध एव अहङ्कार से उसके कर्तृत्व का अस्तिमान होता है । और इन तीनों के सम्पन्न होने पर बुद्धि में 'चेतनोऽहं करोमि' इस प्रकार कृति का अध्यवसाय उत्पन्न होता है ।

(पुरुष-विषय व्यापार का बुद्धि सम्बन्ध)

बुद्धि में तीन अंश होते हैं । जिन्हें पुरुषोपराग, विषयोपराग और व्यापारावेश कहा जाता है । पुरुषोपराग का अर्थ है पुरुषसम्बन्ध, विषयोपराग का अर्थ है विषयसम्बन्ध एव व्यापारावेश का अर्थ है व्यापार सम्बन्ध । जैसे 'ममेदं कर्तव्यम्—यह मेरा कर्तव्य है' इस प्रकार का अध्यवसाय बुद्धि को होता है । इस अध्यवसाय से बुद्धि के उक्त तीनों अंशों का स्पष्ट परिचय प्राप्त होता है । जैसे 'मम' से पुरुषोपराग सूचित होता है । यह उपराग बुद्धि और पुरुष में भेदज्ञान न होने से ठीक उसी प्रकार मिय्या होता है जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब पडने के समय दर्पण के साथ मुख का सम्बन्ध मिय्या होता है । 'इदं' से बुद्धि के साथ विषयोपराग सूचित होता है । बुद्धि के साथ विषय का यह सम्बन्ध इन्द्रिय द्वारा विषयाकार बुद्धि का परिणाम रूप है यह ठीक उसी प्रकार सत्य होता है जैसे दर्पण पर मुख के निःश्वास का आघात होने पर उसके साथ मलिनता का सम्बन्ध । यह सर्व दिदित है कि दर्पण में प्रतिबिम्बित मुख का निःश्वास जब दर्पण पर पडता है तो दर्पण वास्तवरूप में मलिन हो जाता है । बुद्धि के साथ पुरुष और विषय का उपराग होने पर उस में व्यापारावेश अर्थात् कृति का सम्बन्ध भी सम्पन्न हो जाता है । अभी यह कहा गया है, कि विषयोपराग विषयाकार बुद्धि का परिणाम रूप है जिसे ज्ञान कहा जाता है । बुद्धि के साथ उसका सम्बन्ध सत्य है । बुद्धि का पुरुष के साथ भेदज्ञान न होने से बुद्धिगत इस ज्ञानात्मक विषयोपराग का पुरुष के साथ भी सम्बन्ध होता है किन्तु यह सम्बन्ध सत्य न होकर यह ठीक उसी प्रकार मिय्या होता है जैसे मुख के निःश्वास से दर्पण में उद्भूत मलिनता का दर्पण में प्रतिबिम्बित मुख के साथ सम्बन्ध मिय्या होता है ।

ततो महत्तत्त्वाद्ब्रह्मोत्पत्तिः । भवति हि स्वप्नावस्थायां 'व्याघ्रोऽहम्, वराहोऽहम्' इत्यभिमानः, न तु 'नरोऽहम्' इत्यभिमानः । अस्ति च तत्र नरत्वं संनिहितमिन्द्रिय मनः-सम्बन्धश्च । अतो नियतविषयाभिमानव्यापारकाऽहङ्कारसिद्धिः ।

ततः पञ्च तन्मात्राणि, एकादशेन्द्रियाणि च । पञ्च तन्मात्राणि शब्द रूप-रस-गन्ध-स्पर्शाः सूक्ष्मा उदात्तादिविशेषरहिताः । एकादशेन्द्रियाणि च-चक्षुः, श्रोत्रम्, घ्राणम्, रसनम्, त्वगिति पञ्च बुद्धीन्द्रियाणि; वाक्-पाणि पाद पायूपस्थाः पञ्च कर्मेन्द्रियाणि मनश्चेति । पञ्च-

[स्वप्न मे "मै वाघहं" इस प्रतीति का उपपादक अहंकार]

महत् तत्त्व का 'चेतनोऽहं करोमि' एव 'भवेद कर्तव्य' इन अध्यवसायो द्वारा परिचय दिया गया है । और प्रकृति से उस की उत्पत्ति का भी युक्तिपूर्वक समर्थन किया गया है । अभी यह बताना है कि महत्तत्त्व से अहङ्कारनामक तीसरे तत्त्व की उत्पत्ति होती है । इस अहङ्कार का भी अस्तित्व मानना अत्यन्त आवश्यक है क्योंकि स्वप्न की अवस्था में मनुष्य को यदा कदा इस प्रकार का अभिमान होता है 'अहं व्याघ्रः अहं वराहः न तु नरः' में व्याघ्र हूँ, मैं शूकर हूँ मनुष्य नहीं हूँ । इस अनुमान के समय नरत्वं सन्निरहित रहता है और इन्द्रिय-मन का सम्बन्ध भी सन्निरहित रहता है । किन्तु व्याघ्रत्व या वराहत्व असन्निरहित रहता है और उस के साथ इन्द्रिय और मन का सम्बन्ध भी नहीं रहता फिर भी उस का अभिमान होता है इसकी उपपत्ति इन्द्रिय और मन के द्वारा नहीं हो सकती, क्योंकि व्याघ्रत्व एव वराहत्व के असन्निरहित होने से उस के साथ इन्द्रिय और मन का सम्बन्ध ही नहीं रहता फिर भी उस का अभिमान होता है । इस की उपपत्ति इन्द्रिय और मन के द्वारा नहीं हो सकती, क्योंकि व्याघ्रत्व एव वराहत्व के असन्निरहित होने से उस के साथ इन्द्रिय और मन का सम्बन्ध ही नहीं रहता । और यह नियम है कि 'इन्द्रिय और मन सम्बद्धवस्तु का ही ग्रहण कराने में समर्थ होते हैं ।' अतः इस अभिमान को उपपन्न करने के लिये अहङ्कार का अस्तित्व मानने पर अभिमान की उत्पत्ति सुकर हो जाती है क्योंकि जाग्रतकाल में मनुष्य को व्याघ्रत्व वराहत्वादि का अनुभव होता है वह सूक्ष्मावस्था में अहङ्कार में स्थित हो जाता है । स्वप्नावस्था द्वारा उस सूक्ष्मरूप से स्थित अनुभव का उद्बोधन होने से व्याघ्रत्व वराहत्व के उक्त अभिमान का उदय होता है । जाग्रतकालिन उक्त अनुभव का बुद्धि में सूक्ष्मावस्थान मान कर स्वप्नावस्था में उस का उद्बोधन होकर बुद्धि में ही उक्त अभिमान रूप व्यापार का उदय नहीं माना जा सकता क्योंकि बुद्धि इन्द्रिय आदि द्वारा विषयो से सम्बद्ध होकर ही ज्ञानात्मक परिणाम को उत्पन्न करती है किन्तु अहङ्कार को अपने उक्त अभिमानात्मक व्यापार को उत्पन्न करने के लिये इन्द्रिय एव विषयादि की अपेक्षा नहीं होती । अतः स्वप्नावस्था में अहङ्कार द्वारा ही उक्त अभिमान की उपपत्ति हो सकती है । अतः उक्त अभिमान के निर्वाहार्थ अहङ्कार का अस्तित्व मानना अनिवार्य है ।

इस अहङ्कारनामक तीसरे तत्त्व से पञ्च तन्मात्रा और ग्यारह इन्द्रिय इन सोलह तत्वों की उत्पत्ति होती है । तन्मात्रा का अर्थ 'तदेव इति तन्मात्रं' इस व्युत्पत्ति से इस प्रकार की वस्तु है जिस का एक ही स्वरूप होता है । जिस में अवान्तर धर्मों का नहीं होता जैसे सूक्ष्म शब्द-रूप-रस-गन्ध-स्पर्श । सूक्ष्मशब्द में उदात्त-अनुदात्तादि का भेद तन्मात्र कहा जाता है । सूक्ष्म रूप भी नीलत्व व ह शुद्धशब्द मात्र स्वरूप होने से शब्द-से शून्य होने के कारण

तन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतान्युत्पद्यन्ते । तथाहि—शब्दतन्मात्रादाकाशं शब्दगुणम् , शब्दतन्मात्रमहि-
तात् स्पर्शतन्मात्राद् वायुः शब्द-स्पर्शगुणः, शब्द-स्पर्शतन्मात्रमहिताद्रूपतन्मात्रात्तेजः शब्द-स्पर्श-
रूपगुणं, शब्दस्पर्शरूपतन्मात्रमहिताद्रसतन्मात्रादापः शब्दस्पर्शरूपरसगुणाः, शब्द-स्पर्श रूप-
रसतन्मात्रमहिताद् गन्धतन्मात्रात् शब्द-स्पर्शरूप-रस-गन्धगुणा पृथिवीति । तदुक्तमीश्वरकृष्णान-

“प्रकृतेर्षट्हांभ्ततोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः ।

तस्मादपि षोडशकात् पञ्चेभ्यः पञ्च भूतानि ॥ [मां० का० २२] ॥

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृति-विकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु निकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ [मां. का. ३] इति ।

जाता हैं। सूक्ष्म रस मधुरता बद्धता श्रम्लता आदि भेदों से शून्य होने के कारण रसतन्मात्र कहा जाता है। सूक्ष्म गन्ध सुरनित्वाऽसुरनित्व भेदों से रहित होने के कारण गन्धतन्मात्र कहा जाता है। एव सूक्ष्म स्पर्श शीतत्व उष्णत्वादि भेदों से रहित होने के कारण स्पर्शतन्मात्र कहा जाता है ।

अहङ्कार से ग्यारह इन्द्रियों की उत्पत्ति होती है, इन के तीन वर्ग हैं। ^१ज्ञानेन्द्रिय, ^२कर्मेन्द्रिय और ^३उभयेन्द्रिय ।

चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसन और त्वक् ये पाँच ज्ञानेन्द्रिय हैं। वाक्, पाणि, पाद, पायु (मलेन्द्रिय) उपस्य (मूत्रेन्द्रिय) ये पाँच कर्मेन्द्रिय हैं। एवं मन उभयेन्द्रिय है, क्योंकि ज्ञान और कर्म दोनों की उत्पत्ति में इस की आवश्यकता होती है। पंच तन्मात्रों से पञ्च महाभूतों की उत्पत्ति होती है—जैसे शब्द तन्मात्र से शब्दगुणवाले आकाश की, एव शब्दतन्मात्र से सहित स्पर्शतन्मात्र से शब्द और स्पर्श गुणवाले वायु की, शब्दतन्मात्र और स्पर्शतन्मात्र सहित रूपतन्मात्र से शब्द-स्पर्श-रूपगुण वाले तेज की, शब्द-स्पर्श-रूप-रस तन्मात्र से शब्द, स्पर्श, रूप और रस ये चार गुणवाले जल की तथा शब्द, स्पर्श, रूप और रस तन्मात्र से सहित गन्धतन्मात्र से शब्द, स्पर्श, रूप रस और गन्ध ये पाँच गुणवाली पृथ्वी की। जैसा कि ईश्वरकृष्णने अपनी ‘प्रकृते महान्’ एव ‘मूलप्रकृति’ आदि कारिकाओं में कहा है, कारिकाओं का अर्थ इस प्रकार है—

प्रकृति से महत् की और महत् से अहङ्कार की, अहंकार से पञ्चतन्मात्र एवं ग्यानह इन्द्रिय इन षोडश की, इन षोडश में पाँच तन्मात्रों से आकाश आदि पंच महाभूतों की उत्पत्ति होती है। इन चौबीस में प्रकृति को मूल प्रकृति कहा जाता है। यह किसी की विकृति नहीं होती अर्थात् उस की किमी में उत्पत्ति नहीं होती। महत्, अहङ्कार और पञ्चतन्मात्र ये सात तत्त्व प्रकृति और विकृति दोनों हैं, अर्थात् ये मूलप्रकृति के कार्य होते हैं और इन में महत्तत्त्व अहंकार का, और अहंकार पंचतन्मात्र और ग्यारह इन्द्रियों का, और पञ्च तन्मात्र पञ्च महाभूतों का क रण होता है। पंच महाभूत और ग्यारह इन्द्रिया ये सोलह कार्य ही होते हैं। ये किसी तत्त्वान्तर का कारण नहीं होते। इन चौबीस तत्त्वों से निम्न एक पुरुषतत्त्व है जिसे आत्मा कहा जाता है, जो प्रकृति और विकृति दोनों से मन्त्र होता है। अर्थात् वह न किसी का कारण होता है, और न किसी का कार्य होता है। इस प्रकार इन पंचचीस तत्त्वों को चार वर्गों में विभक्त किया जा सकता है। ^१अविकृति=केवल कारणमात्र ^२प्रकृति विकृति-कारण कार्य उभयात्मक, ^३विकृतिमात्र-केवल कार्यरूप और ^४प्रकृतिविकृतिमिन्न यानी कारणकार्यमिन्न ।

पूर्व षोडशकपदेन पञ्चतन्मात्रै-कादशेन्द्रियग्रहणम्, अग्रे तु पञ्चमहाभूतेन्द्रियग्रहणमिति विशेषः ॥१८॥

इममेव क्रममाह—

मूलम्-प्रधानान्महतो भावोऽहंकारस्य ततोऽपि च ।

अक्षतन्मात्रवर्गस्य तन्मात्राद् भूतसंहतिः ॥१९॥

प्रधानात्=प्रकृतितत्त्वात्, महत्=बुद्धितत्त्वस्य, भावः=उत्पत्तिः अभिव्यक्तिर्वा, ततोऽपि च, अहङ्कारस्य 'भाव' इत्युत्तरत्राप्यनुपज्यते । 'ततोऽपि' इत्युत्तरत्राऽऽवर्त्यते, ततोऽपि अहङ्कारादपि, अक्ष-तन्मात्रवर्गस्य=एकादशेन्द्रिय-पञ्चमहाभूतानां (१ तन्मात्राणां) भावः, तन्मात्रात्=जात्यपेक्षयैकवचनात् पञ्चभ्यस्तन्मात्रेभ्यः भूतसंहतिः=पञ्चमहाभूतानां भावः ॥१९॥

स्थूलकार्यमधिकृत्याह—

मूलम्-घटाद्यपि पृथिव्यादिपरिणामसमुद्भवम् ।

नात्मव्यापारजं किञ्चित्तेषां लोकेऽपि विद्यते ॥२०॥

घटाद्यपि=स्थूलकार्यजातम्, पृथिव्यादीनां मृदात्मिकानां परिणामाद्=विलक्षणस्यो-गादिपरिणामात् समुद्भव उत्पत्तिर्यस्य तत्, परिणामान्तराभ्युपगमात् । विशेषमाह-तेषां=

प्रथमवर्ग मे केवल मूल प्रकृति का समावेश होता है । द्वितीयवर्ग मे महत्तत्त्व, अहंकार एव पचतन्मात्र का समावेश होता है । तृतीय वर्ग मे पचमहाभूत एव ग्यारह इन्द्रियो का समावेश होता है । चतुर्थ वर्ग मे केवल पुरुष का समावेश होता है ।

'प्रकृतेर्महान्' इस कारिका मे आये षोडशक शब्द से पञ्चतन्मात्र और एकादश इन्द्रिय का ग्रहण एव 'मूलप्रकृति०' इस कारिका मे आये षोडशक शब्द से पञ्चमहाभूत और ग्यारह इन्द्रिय का ग्रहण अभीष्ट है यह ध्यान मे रहना चाहिये ॥१८॥

[प्रधान-महत्-अहंकार-इन्द्रियतन्मात्र-पञ्चभूत का क्रम]

कारिका १९ मे महान् आदि तेईस तत्त्वो को उत्पत्ति का वही क्रम स्फुट किया गया है जिसका सकेत ईश्वरकृष्ण ने अपनी 'प्रकृतेर्महान्०' इस कारिका मे किया है । इस कारिका का अर्थ अति सुगम है जैसे-प्रधान प्रकृतितत्त्व से महत्-बुद्धितत्त्व की उत्पत्ति अथवा अभिव्यक्ति होती है, और महत् तत्त्व से अहंकार की, अहंकार से अक्ष=ग्यारह इन्द्रिय और पचतन्मात्र को एव पचतन्मात्र से पचमहाभूतो को उत्पत्ति या अभिव्यक्ति होती है । कारिका मे 'तन्मात्र' शब्द से एकवचन विभक्ति का प्रयोग हुआ है । वह तन्मात्र सख्या की दृष्टि से उचित न होने पर भी, तन्मात्रत्व जाति की दृष्टि से उचित है क्योंकि पाँचो तन्मात्रो मे तन्मात्रत्व नाम को एक जाति-एक अनुगत धर्म रहता है ॥१९॥

[सांख्यमत मे आत्मा व्यापारशून्य है]

कारिका २० मे स्थूल कार्य की उत्पत्ति और आत्मा के अकारणत्व का उल्लेख है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

सांख्यानाम्, लोकेऽपि=जगत्यपि, आत्मव्यापारजं किञ्चित् किमपि कार्यं नास्ति, आत्म-
व्यापारस्यैवाऽभावात् सुतरां तज्जन्यत्वाभावः । इति सांख्याशयवार्ता ॥२०॥

अत्र प्रतिक्षेपवार्तामाह—

मूलम्—अन्ये तु ब्रुवते ह्येतत्प्रक्रियामात्रवर्णनम् ।

अविचार्यैव तद्युक्त्या, श्रद्धया गम्यते परम् ॥२१॥

अन्ये तु=असत्कार्यवादिनः ब्रुवते, हि=यतः, एतत्=अनुपदमभिहितम्, प्रक्रिया-
मात्रवर्णनम्=यदृच्छावस्तुपरिभाषामात्रोपदर्शनम्, न ताच्चिकमेव । तत्=तस्माद् हेतोः,
युक्त्याऽविचार्यैव, परं=केवलम्, श्रद्धया=वृद्धोक्तभक्त्या, गम्यते=उपादीयते ॥२१॥

कुतः ? इत्याह—

मूलम्—युक्त्या तु धाध्यते यस्मात्प्रधान नित्यमिष्यते ।

तथात्वाऽप्रच्युतौ चास्य महदादि कथं भवेत् ? ॥२२॥

घट आदि जितने भी स्थूल कार्य दृष्टिगोचर होते हैं वे सब पृथ्वी आदि पद्ममहाभूतो के मिट्टी
आदि परिणामो के विलक्षणसंयोगादिरूप परिणाम से समुद्भूत होते हैं । उन के लिए किसी अन्यतत्त्व
को आवश्यकता नहीं होती । यह स्वीकार किया गया है कि महाभूतो के ही एक परिणाम से दूसरे
परिणाम की उत्पत्ति होती रहती है, पृथ्वी आदि परिणाम भी तत्त्वरूप नहीं होते, क्योंकि वे किसी
कार्य के उपादान नहीं होते, जो किसी कार्य का उपादान होता है वही तत्त्व कहा जाता है । पृथ्वी
आदि के साक्षात् या परम्परया जितने परिणाम हाते हैं उन सबो का उपादान पृथ्वी आदि तत्त्व
ही होता है । उन परिणामो मे परस्पर मे उपादान-उपादेय भाव न हो कर निमित्त-नैमित्तिक
भाव ही होता है । जैसे मृत्तिका घट का उपादान न होकर निमित्त है, उपादान तो दोनो का
पृथ्वीतत्त्व ही है । सांख्यमत मे पुरे जगत मे कहीं भी आत्मा के व्यापार से किसी कार्य की उत्पत्ति
नही होती है, क्योंकि आत्मा मे कोई व्यापार ही नहीं होता है और जब उस में कोई व्यापार ही
नहीं होता तो उस का किसी वस्तु का जनक होना किसी भी प्रकार समभव नहीं हो सकता, क्योंकि
किसी भी कार्य का जनन करने के लिए कारण को कुछ व्यापार करना पडता है अत जो किसी
प्रकार का व्यापार नहीं कर सकता वह किसी कार्य का कारण नहीं हो सकता । इसीलिए सांख्य
सिद्धांत में पुरुष को अकारण माना गया है-यह सांख्यमत का प्रतिपादन हुआ ॥२०॥

[युक्ति से सांख्यमत को आलोचना-उत्तरपक्ष]

२१ वीं कारिका मे पूर्ववर्णित सांख्यमत के खण्डन का उपक्रम किया गया है ।

कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

असत् कार्यवादी विद्वानो का यह कहना है कि सांख्यशास्त्र के अनुसार जगत् और पुरुष के
सम्बन्ध मे जो कुछ कहा गया है वह स्वेच्छा से स्वीकार की गई परिभाषा का प्रदर्शनमात्र है, उस मे
कोई प्रामाणिकता नहीं है इस लिये युक्तिपूर्वक विचार न कर केवल उपदेश के प्रति शुद्धश्रद्धा-
मात्र से ही वह उपादेय हो सकता है ॥२१॥

युक्त्या तु बाध्यते, यस्मात् प्रधानं नित्यम्=अप्रच्युताऽनुत्पन्न-स्थिरैकस्वभावम्
इच्छते=सांख्यैरङ्गीक्रियते अस्य-प्रधानस्य, तथात्वाऽप्रच्युतौ च=प्रधानत्वाऽप्रच्युतौ च,
महदादि कथं भवेत् ❀ ? पूर्वस्वभावपरित्यागाऽपूर्वस्वभावोपादानाभ्यामेव हेतु-हेतुमद्भावनिय-
मात्, अङ्गदादिपरिणामनाशेनैव कुण्डलादिपरिणामोत्पाददर्शनादिति भावः ॥२२॥

२२ वीं कारिका मे 'सांख्यवर्णित मत कोरी श्रद्धामात्र से ही क्यों उपादेय है' इस को स्पष्ट किया गया है। कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

युक्तिपूर्वक विचार करने पर सांख्य का मत प्रमाण से बाधित हो जाता है क्योंकि सांख्य शास्त्र के विद्वानो ने प्रधान-प्रकृति को नित्य माना है और नित्य उसी वस्तु को कहा जाता है जो सदा एक रूप में स्थिर रहे, जिस का कभी भी न किसी रूप में स्थलन हो और न किसी रूप में उत्पादन हो जैसे सांख्यसम्मत पुरुष। अतः प्रधान भी इसी रूप में नित्य होगा। फलतः प्रधानत्व रूप से उस का स्थलन न होने के कारण उस से महत् आदि तत्त्वों की उत्पत्ति न हो सकेगी, क्योंकि कारण होने के लिए पूर्वस्वरूप का त्याग और कार्य होने के लिए अपूर्व स्वरूप का ग्रहण आवश्यक होता है, जैसे अङ्गद वाज्रवद आदि के रूप में स्थित सुवर्ण को कुण्डल'दि का कारण होने के लिए अङ्गदादि स्वरूप का परित्याग और कुण्डलादि स्वरूप का ग्रहण करना पड़ता है। अतः प्रधान को भी महत्

❀एक आधुनिक विद्वान् इम पर लिखता है—“हरिमद्र की आपत्ति किसी गलतफहमी पर आधारित प्रतीत होती है, क्योंकि वस्तुतः सांख्य दार्शनिक की 'प्रकृति' नित्य होते हुए भी रूपान्तरण-शील ठीक उमी प्रकार है जैसे कि जैन-दर्शन की गन्यतानुसार विश्व की सभी जड-चेतन वस्तुएँ नित्य होते हुए भी रूपान्तरणशील हैं।” वस्तुतः आ. श्री हरिमद्रसूरि की कोई गलतफहमी नहीं है, चूँकि उन को यहाँ नित्यता का नहीं एकान्तनित्यता का खडन अभिप्रेत है जो २४ वीं कारिका में स्पष्ट है। इसी सरल बात को न समझ पाना यही तो गलतफहमी है।

इसी प्रकार इम विद्वान् ने शास्त्रार्त्तासमुच्चय के हिन्दी अनुवाद की प्रस्तावना में अपनी चेतन विद्वत्ता का जो प्रदर्शन किया है उस का एक यह भी उदाहरण है—वह लिखता है—“हरिमद्र ने सांख्य दार्शनिक को छूट दी है कि यदि वह अपनी प्रकृति का वर्णन ठीक उसी प्रकार करे जैसे कि जैन दर्शन में कर्मप्रकृति का (अर्थात् 'कर्म' नाम वाले भौतिक तत्त्व का) किया गया है तो उसका प्रस्तुत मत निर्दोष बन जायेगा, लेकिन यह एक विचारणीय बात है कि सांख्य दार्शनिक की 'प्रकृति' एक है तथा उसके रूपान्तरण की परिधि समूचा जड जगत् है, जब कि जैन दर्शन की 'कर्म प्रकृतियाँ' अनेक हैं। तथा उनके रूपान्तरण की परिधि जड जगत् का एक भाग मात्र है।”

सज्जनों को सोचना चाहिये कि—आ. श्री हरिमद्र सूरि का अभिप्राय यह है कि 'सांख्य' प्रकृति को सारे जगत् का उपादान कारण मानता है उस के स्थान में निमित्त कारण मान लिया जाय तो जैन मत यानी वास्तविकता के साथ उसका भी मेल हो जाय। इस ऋजु अभिप्राय न समझ कर इम विद्वान् ने जो अट सट लिख दिया है वह केवल शब्दाडंबर के सिखा और क्या है ? इस विद्वान् ने तो ऐसे अनेक अममखस विधान उस की प्रस्तावना में कर डाले हैं। वास्तव में तो अल्पज्ञ होने पर भी घमंडी और, महामहोस पूर्वाचार्यों के गौरव को गिराने की धृष्टता करना ही जिनका जीवनव्रत है, उन आधुनिक पंडितों से भारत के उज्ज्वल भावि की क्या आशा करना।

अथ “नाऽस्माभिरपूर्वस्वभावोत्पत्त्या हेतु हेतुमद्भावोऽभ्युपगम्यते यतो रूपभेदादनित्यता प्रसज्येत, किन्त्वपरित्यक्तसर्पभावस्य सर्पस्य कुण्डलावस्थ्यावदपरित्यक्तप्रधानभावस्यैव प्रधानस्य महदादिपरिणामाभ्युपगम इति को दोषः, युवस्व-वृद्धत्वादिपरिणामयोरप्यवस्थित एव धर्मिणि पूर्वोत्तरभावनियमेनाऽवस्थासंक्रियात् ?” इत्यभिप्रायमुद्धृत्य निगकुरुते—

मूलम्-तस्यैव तत्स्वभावत्वादितिचेति किं न सर्वदा ।

अत एवेति चेत्तस्य तथात्वे ननु तत्कृतः ? ॥२३॥

‘तस्यैव=प्रधानस्यैव, एवकारेण स्वभावान्तगव्यवच्छेदः, तत्स्वभावत्वात्=महदादिजननस्वभावत्वात्, तथात्वाऽप्रच्युतावपि महदाद्युत्पत्तिरित्युपस्कारः’ इति चेत् ? नदा सर्वदा किं न भवति महदादिकम् ? प्रकृतिर्निधानस्य सर्वदा मत्वादेकहेल्यैव जगत् स्यात्, ममर्थस्य कालक्षेपाऽयोगादित्याशयः । परः प्राह-अत एव=कदाचिज्जननस्वभावत्वादेव न सर्वदोत्पत्ति-

आदि का कारण होने के लिए अपने पूर्वस्वरूप का त्याग और नये स्वरूप का ग्रहण करना होगा और यह होने पर उस की नित्यता समाप्त हो जायगी । अतः नित्यप्रकृति में अनित्य महत् आदि की उत्पत्ति युक्तिसंगत न हो कर उपदेष्टा के प्रति श्रुत श्रद्धानाव होने के कारण ही मानी जा सकती है ॥२३॥

(प्रकृति की नित्यता के बचाव में आशंका)

२३ वीं कारिका साहस्यों के एक विशेष अनिप्राय के निराकरणार्थ प्रस्तुत हुई है । वह अनिप्राय यह है कि-कार्यकारणभाव के लिए नये रूप की उत्पत्ति और पूर्वरूप का परित्याग आवश्यक नहीं है जिस से रूपभेद से प्रकृति में अनित्यता की आपत्ति हो । किन्तु सर्प जैसे अपने सर्पभाव का परित्याग बिना किये ही कुण्डलावस्था का जनक हो जाता है, उसी प्रकार प्रकृति अपनी प्रधान अवस्था का परित्याग बिना किये भी महत् आदि का कारण हो सकती है ऐसा मानने में कोई दोष नहीं हो सकता । इस बात को अन्य प्रकार से भी समझा जा सकता है-व्यक्ति में जीवन, वार्धक्य इत्यादि परिणाम व्यक्तरूप धर्मों की स्थिरता का घात न करके ही उस में क्रम से उत्पन्न होते हैं और उन में पूर्वोत्तर-भाव का नियम होने के कारण साकर्य नहीं होता । उसी प्रकार प्रधान में भी उस की नित्यता को बाधित किये बिना ही महत् आदि असकीर्ण परिणामों का उदय यदि माना जाय, तो कोई हानि नहीं हो सकती ।

इस अभिप्राय को जिस रूप में प्रस्तुत किया गया है और उस के निराकरणार्थ जो बात कही गयी है वह कारिका की व्याख्या में स्पष्ट है व्याख्या इस प्रकार है-

“प्रधान स्वयं ही (-अपने पूर्व स्वभाव का परित्याग बिना किये ही) महत् आदि के उत्पादक स्वभाव से सपन्न है, अतः प्रधान अपने सहज स्वरूप में ज्यो का त्यो स्थित रहते हुए भी उस से महत् आदि की उत्पत्ति हो सकती है ।” साहस्यों की ओर से महत् आदि तत्त्वों और कार्य-कारण भाव के विषय में ऐसा अनिप्राय व्यक्त किया जा सकता है, किन्तु यह ठीक नहीं है, क्योंकि महत्

रित्याशयः । वाद्याह-इति चेत्, 'ननु' इत्याक्षेपे, तस्य=प्रधानस्य तथात्वे=नियतस्वरूपाऽ-
विकृतत्वे तत्=कदाचिज्जननस्वभावत्वम् कुतः ? एकरूपा हि प्रकृतिः सदैव महदादि जनयेत्,
कदापि वा न जनयेत् । 'तत्तत्कालावच्छिन्नजनना-ऽजननोभयनिरूपितैकस्वभावत्वादयमदोष'
इति चेत् ? जनना-ऽजननयोस्तत्कालावच्छिन्नत्वे तत्स्वभावत्वम्, तत्स्वभावत्वे च तयोस्त-
त्त्वमित्यन्योन्याश्रयः । स्वस्वभावादेव तयोस्तत्त्वे च विलीनं प्रकृत्यादिप्रक्रिययेति भावः ॥२३॥

आदि को उत्पन्न करने के लिए यदि प्रधान में कोई नई घटना आवश्यक न होगी तो उस से नियत समय में ही महत् आदि की उत्पत्ति न होकर सर्वदा उस की उत्पत्ति की आपत्ति होगी । अतः प्रकृति से एक साथ ही समुचे जगत् के जन्म की प्रसक्ति होगी क्योंकि प्रधान में यदि जगत् को उत्पन्न करने का सामर्थ्य है, तो जगत् की उत्पत्ति का विलम्ब नहीं हो सकता, क्योंकि जो जिस कार्य को उत्पन्न करने में समर्थ होता है वह उस की उपस्थिति होने पर कार्य के उत्पादन में विलम्ब नहीं करता जैसे न्यायमत में कर्म विभाग को उत्पन्न करने में समर्थ होता है तो कर्म से विभाग की उत्पत्ति में विलम्ब नहीं होता । कर्म के दूसरे क्षण में ही विभाग का जन्म हो जाता है ।

यदि यह कहा जाय कि-प्रधान में महत् आदि को नियतकाल में ही उत्पन्न करने का सामर्थ्य है अतः सर्वदा उस की उत्पत्ति का प्रसंग नहीं हो सकता-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि प्रधान यदि अपने सहज स्वरूप में कुछ भी विकृत हुए बिना ही महत् आदि को उत्पन्न करेगा तो नियतकाल में भी वह महत् आदि को उत्पन्न न कर सकेगा । कहने का आशय यह है कि प्रकृति यदि सर्वदा एक रूप ही रहेगी उसमें किंचित् भी कोई नई बात नहीं होगी वह अपने सहज सदातन रूप में ही रह कर महत् आदि का जनक मानी जायगी तो उस से या तो सर्वदा महत् आदि की उत्पत्ति होगी अथवा कभी भी नहीं होगी 'क्योंकि कभी उत्पन्न करना और कभी उत्पन्न न करना' यह बात किसी आगन्तुक निमित्त की अपेक्षा के बिना नहीं बन सकती ।

[जनन-अजनन उभयस्वभाव में अन्योन्याश्रय]

यदि यह कहा जाय-प्रकृति का यह सहज स्वभाव है कि किसी काल में महत् आदि का जनन करे और कालान्तर में उस का जनन न करे । अतः प्रधान से महत् आदि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में उक्त आपत्ति नहीं हो सकती है' तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि महत् आदि के जनन और अजनन में तत्कालावच्छिन्नत्व सिद्ध हो जाने पर ही प्रकृति में तत्कालावच्छेदेन महत् का जनन और अजनन करने के स्वभाव की कल्पना हो सकेगी और इस प्रकार का स्वभाव सिद्ध हो जाने पर ही उसके बल से महत् आदि के जनन और अजनन में तत्कालावच्छिन्नत्व सिद्ध हो सकता है इस में अन्योन्याश्रय है । इस अन्योन्याश्रय दोष के कारण यह कल्पना समभव नहीं हो सकती । यदि इस अन्योन्याश्रय का परिहार करने के लिए महत् आदि के जनन और अजनन में तत्कालावच्छिन्नत्व को भी स्वाभाविक मान लिया जायगा तो प्रकृति से महत् और महत् से अहकारादि की उत्पत्ति की जो प्रक्रिया सांख्य में वर्णित है वह अनावश्यक होने से समाप्त हो जायगी, क्योंकि सभी कार्य अपने स्वभाव से ही तत्काल में संपन्न हो जायेंगे ॥२३॥

उपचयमाह—

मूलम्—नानुपादानमन्यस्य भावेऽन्यज्जातुचिद्भवेत् ।

तदुपादानतायां च न तस्यैकान्तनित्यता ॥२४॥

अनुपादान = तथाभावि कारणविकलम्, अन्यस्य = सर्वथा तथाभाविन्यातिरिक्तस्य प्रधानस्य, भावे = मनिधाने, अन्यत् = एकान्ताऽविद्यमानं महदादि; जातुचित् = कदाचित्, न भवेत्, सर्वथाऽमतः मत्ताऽयोगात् । तदुपादानताया च महदादेरभ्युपगम्यमानायां न तस्य = प्रधानस्य, एकान्तनित्यता, अनित्यमहदाद्यामन्नत्वान् । 'महदाद्यणि मदामत्वाद् निन्यमेवे'ति चेत् ? गता तर्हि प्रकृति-विकृत्यादिप्रक्रिया, मुक्तावपि तत्त्वत्वेऽपदर्शनं च । 'महदादेः प्रकृतिपरिणामित्वेन प्रकृत्यभिन्नत्वेऽप्यनित्यत्वादिना भेद एवे'ति चेत् ? तर्हि भेदाऽभेदप्रमद्ग इति दिग् ॥२४॥

(प्रकृति को महत् का उपादान मानने में अनित्यता की आपत्ति)

२४ वीं कारिका में पूर्व कारिका में कहे गये अर्थ की ही सपुष्टि की गई है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

महत् आदि कार्यों को यदि उपादानहीन माना जायगा अर्थात् यदि उस का कोई ऐसा कारण नहीं माना जायगा जिस में महत् आदि की उत्पत्ति के पूर्व में भी महत् आदि का अस्तित्व होता हो, तो कारण में अविद्यमान ही महत् की उत्पत्ति माननी होगी । फलतः प्रधान का अविधान होने पर भी उस में प्रथमतः अविद्यमान होने के कारण महत् आदि की उत्पत्ति न हो सकेगी क्योंकि जो सर्वथा असत् होता है वह कभी सत् नहीं हो सकता है । और यदि प्रधान को महत् आदि कार्यों का उपादान कारण माना जायगा, और कारणरूप में उस में महत् आदि का अस्तित्व माना जायगा तो प्रधान की एकान्त नित्यता का भंग हो जायगा क्योंकि उपादानकारण और कार्य में अभेद का नियम होने से प्रधानरूप उपादान कारण भी अपने कार्य अनित्य महत् आदि से अभिन्न होने के कारण कार्यात्मना अनित्य हो जायगा ।

यदि कहें कि—'महत् आदि भी सर्वदा सत् होने से नित्य ही होता है'—तो महत् आदि तत्त्व और प्रकृति में कार्य कारण भाव की मान्यता समाप्त हो जायगी । और महत् आदि नित्य होने पर मोक्षकाल में उस का अस्तित्व मानने पर सिद्धान्त की हानि होगी । इस प्रकार मारददर्शन रूपदर्शन वन जायगा—'महत् आदि प्रकृति का परिणाम है और परिणाम परिणामी से अभिन्न होते हुए भी अनित्य होता है इसलिए महदादि प्रकृति से अभिन्न होने पर भी अनित्य होने से प्रकृति से भिन्न होगा, अत एव महत् आदि का अपने अभिव्यक्तरूप में सर्वदा सत् न होने से न तो उसे प्रकृति का कार्य होने में कोई बाधा होगी और न मोक्ष काल में उस के अस्तित्व का प्रसंग होकर सांख्य सिद्धान्त की हानि होगी'—तो यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर एक ही वस्तु में भेद और अभेद का प्रसंग होने से सांख्य को स्याद्वाद वा अनेकान्तवाद के द्वार पर दीवारिक वनना पड़ेगा ॥२४॥

स्थूलकार्यमधिकृत्याऽप्याह—

मूलम्-घटाद्यपि कुलालादिसापेक्ष दृश्यते भवत् ।

अतो न तत्पृथिव्यादिपरिणामैरुहेतुकम् ॥२५॥

घटाद्यपि=स्थूलकार्यज्ञातम्, कुलालादिसापेक्षं भवद् दृश्यते, कुलालादीनां तत्राऽ-
न्वयव्यतिरेकानुविधानदर्शनात् । अनस्तत् पृथिव्यादिपरिणामैरुहेतुकं न भवति, निर्यतान्वय-
व्यतिरेकौ विना तादृशपरिणामेऽपि हेतुताग्रहाभावात्, तयोश्च कुलालाटावविशेषात् । 'कार्य-
गतयावद्रर्मानुविधायित्वात् हेतोः कुलालादीनां न घटादिहेतुत्वमिति चेत् ? तर्हि बुद्धिगता
रागादयोऽपि प्रकृतौ स्वीकर्तव्याः, इति मैव बुद्धिः भावाष्टकमपन्नत्वात्, न तु प्रकृतिः ।
'स्थूलरूपतामपहाय सूक्ष्मरूपतया ते तत्र सन्ती'ति चेत् ? लयाद्यवस्थायां मौक्ष्म्यं बुद्धावपि
समानम्, सूक्ष्मतया घटादिगतधर्माणां कुलालादौ कल्पने बाधकाभावश्च ॥२५॥

[घटादि कार्यं पृथ्वी आदि के परिणाम मात्र से जन्म नहीं]

२५ वीं कारिका में स्थूलकार्यों में कर्तृसापेक्षता बताते हुए कार्य में कर्तृनिरपेक्षता के खण्डन का संकेत किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है —

घटादि कार्यं कुलालादि कर्ता की अपेक्षा से उत्पन्न होता है यह बात देखने में आती है क्योंकि घटादि में कुलालादि के अन्वय-व्यतिरेक का अनुविधान देखा जाता है । अर्थात् कुलाल आदि के रने पर घटादि का जन्म होता है और कुलालादि के अभाव में घटादि का जन्म नहीं होता है । इसलिये यह कहना उचित नहीं हो सकता कि 'घटादि कार्यं पृथ्वीआदि के परिणाममात्र से ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि पृथ्वीआदि के परिणाम में भी अन्वयव्यतिरेक के बिना घटादि की कारणता का ज्ञान नहीं होता है किन्तु अन्वय-व्यतिरेक से ही होता है और जब अन्वय-व्यतिरेक के नाते पृथ्वी आदि के परिणाम को घटादि का कारण माना जाता है तो पृथ्वीआदि के परिणाम के समान ही कुलालादि में भी अन्वयव्यतिरेक होने के नाते कुलालादि में भी घटादि की कारणता मानना आवश्यक है । यदि यह कहें कि 'हेतु में कार्य के सभी धर्मों का सम्बन्ध होना आवश्यक होता है किन्तु कुलालादि में घटादि के सभी धर्मों का सम्बन्ध नहीं होता । अतः कुलालादि घटादि का कारण नहीं हो सकता' तो यह ठीक नहीं है क्योंकि हेतु में कार्य के सभी धर्मों के सम्बन्ध का होना आवश्यक नहीं माना जा सकता । यदि ऐसा माना जायगा तो प्रकृति में बुद्धि के रागादि धर्मों का भी अस्तित्व मानना होगा और उस दशा में धर्म-अधर्मादि आठ भावों से सपन्न होने के कारण प्रकृति ही बुद्धि बन जायगी ।

यदि यह कहा जाय कि 'धर्म-अधर्मादि आठ भाव अपने स्थूल रूप का परित्याग कर सूक्ष्मरूप से प्रकृति में रहते हैं । अतः वह बुद्धि नहीं हो सकती । क्योंकि स्थूल रूप से भावाष्टकसम्पन्न को ही बुद्धि कहा जाता है'—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर लयादि की अवस्था में बुद्धि भी बुद्धि न हो सकेगी, क्योंकि उस समय उस में भी भावाष्टक स्थूलरूप से न रह कर सूक्ष्मरूप से ही रहते हैं, और दूसरी बात यह है कि यदि कारण में कार्यगत सभी धर्मों का होना आवश्यक हो तब भी कुला-

चेतनेऽचेतनधर्ममंक्रमे परिणामित्वादिवाधकम् , कुलालादिदेहस्तु घटादिकर्तेष्यत एवे-
त्याशङ्क्याह-

मूलम्- 'तत्रापि देहः कर्ता चेन्नैवासावात्मनः पृथक् ।

पृथगेवेति चेद्भोग आत्मनो युज्यते कथम् ? ॥२६॥

'तत्रापि-घटादावपि, देहः कर्ता, स्थूलरूपावच्छिन्नस्य तस्य कुलालादिचेष्टयवोत्पा-
दात्' इति चेत् ? नैव असी-देहः, आत्मनः पृथक्-भिन्नः मर्षगतत्वात् निष्क्रियत्वाच्च ।
'आत्माऽमर्षगत सक्रियदेहात् पृथगेवे'ति चेत् ? तर्हि भोगः कथं युज्यते, मर्षथा देहाद् भेद
तस्य मुक्तकल्पत्वात् ? क्षीर-नीरन्यायेन देहाऽभिन्नम्यैवाऽऽत्मनो देहोपनीतभोगमभवादिति
भावः ॥२६॥

नास्त्येव तत्रत आत्मनो भोग इतीष्टापत्या परः स्वाभिप्रायमाह--

मूलम्-देहभोगेन नैवास्य भावतो भोग इष्यते ।

प्रतिविम्बोदग्यात्किन्तु यथोक्त पूर्वसूरिभिः ॥२७॥

लादि मे घटादि की कारणता सम्भव हो सकती है । क्योंकि कुलालादि में घटादि के सभी धर्मों को
सूक्ष्मरूप से स्वीकार कर लेने में कोई बाधा नहीं हो सकती ॥२५॥

[आत्मा क्षीर-नीरन्याय से देहाभिन्न है

२६ वीं कारिका में चेतन में अचेतनधर्म का संक्रमण होने में परिणामित्व का बाध बताते हुए कुला-
लादि के देह में घटादि के कर्तृत्व को गड्ढा का समाधान किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है
'कुलालादि का आत्मा घट का कर्ता नहीं है किन्तु उस का देह कर्ता है । क्योंकि घटादि के स्थूल
रूप की रचना कुलालादि की चेष्टा से होती है और चेष्टा आत्मगत न होकर शरीरगत होती है ।'
कन्तु ऐसा कहने पर भी घटादि के प्रति कुलालादि के आत्मा के कर्तृत्व का परिहार नहीं हो सकता ।
क्योंकि जब कुलालादि का देह घटादि का कर्ता होगा तो उस की आत्मा भी घटादि का कर्ता होना
आवश्यक हो जायगा क्योंकि देह आत्मा से पृथक् नहीं होता । यदि यह कहा जाय कि 'आत्मा सर्व-
त और निष्क्रिय होती है, एव देह असर्वगत और सक्रिय होती है अत आत्मा का देह से पार्थक्य
अनिवार्य है'-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि आत्मा को देह से सर्वथा भिन्न मानने पर वह आत्मा मुक्त-
कल्प हो जायगा और ससार दशा में भी उस में भोग न हो सकेगा क्योंकि क्षीरनीर के समान आत्मा
देहाभिन्न होने पर ही उस में देह द्वारा भोग का उपपादन हो सकता है, अन्यथा नहीं ॥२६॥

(बुद्धि पुरुष का प्रतिविम्ब होने से भोग उपचार)

२७ वीं कारिका में साध्य के इस अभिप्राय का उल्लेख किया गया है कि आत्मा में भोगाभाव
का अपादान इष्ट ही है, क्योंकि आत्मा वास्तविक दृष्टि से भोग का आश्रय नहीं होता ।

१ 'देहस्तत्रापि कर्ता चेत्' यह पाठ उचित हो सकता है किन्तु टोकासुरेण मूल में 'देह' पद के
अनन्तर विसर्ग का प्ररत्न प्रतीत होता है ।

देहेन भोगो देहभोगस्तेन, 'धान्येन धनम्' इतिवदभेदे तृतीया, देहभोगेन=देहद्वारेति वाऽर्थः, नैव, अस्य=आत्मनः, भावतः=तत्त्वतः, इष्यते भोगः, किन्तु प्रतिबिम्बोदयात् । यद्यप्येवमपि सुख-दुःखाद्यन्तःकरणधर्मानुविद्धस्य महत् एव स्वतोऽचेतनस्य चेतनोपरागेण 'चेतनोऽहं सुखी'त्याद्यभिमानरूपचैतन्यांशोऽतात्त्विको भोगः, न तु पुरुषस्य, तथापि भोक्तृबुद्धिमनिधानात् तत्र भोक्तृत्वव्यवहारः । तदाह पतञ्जलिः- 'शुद्धोऽपि पुरुषः प्रत्ययं बौद्धमनुपश्यति, तमनुपश्यन्नतदात्मापि तदात्मक इव प्रतिभासते' इति । केचित्तु बुद्धौ पुरुषोपरागवत् पुरुषेऽपि बुद्ध्युपरागं वर्णयन्ति, न चैवं विकृतत्वापत्तिः, अतात्त्विकोपरागेण तदयो-

कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

कारिका के अन्तर्गत प्राये देहभोग शब्द की 'देहेन भोग.' इस प्रकार व्युत्पत्ति होती है । इस व्युत्पत्ति में देह शब्द के उत्तर विद्यमान तृतीयाविभक्ति का अर्थ अभेद हो सकता है जैसे 'धान्येन धनम्' इस वाक्य में धान्य शब्दोत्तर तृतीया का अभेद अर्थ होता है । अतः देहभोग शब्द का अर्थ होता है देहात्मको भोगः । ऐसा अर्थ करने पर भोग शब्द को भुञ् धातु से करण अर्थ में घञ् प्रत्यय द्वारा निष्पन्न मानना होगा । और ऐसा होने पर देहभोग शब्द का अर्थ होगा भोग का देहात्मक साधन । उक्त व्युत्पत्ति में भोग शब्द को भावार्थक घञ् प्रत्यय से निष्पन्न मानने पर देहशब्दोत्तर तृतीया का 'द्वार' अर्थ करना होगा । और तब देहभोग शब्द का अर्थ होगा—देह द्वारा होनेवाला भोग । देहभोग शब्द के उक्त दोनो अर्थों में कोई भी अर्थ लेने पर यही तथ्य उपलब्ध होता है कि भोग के देहात्मिक साधन से अथवा देहद्वारा होनेवाले भोग से आत्मा में वास्तविक भोग नहीं उपपन्न होता । क्योंकि आत्मा पूर्णरूप से कूटस्थ है । अतः विन्ध्यवामी आदि पूर्ववर्ती सायणवेत्ता विद्वानो ने यह कहा है कि भोग के वास्तव आश्रयभूत बुद्धितत्त्व में पुरुष का प्रतिबिम्ब होने से बुद्धिगत भोग का आत्मा में आभास मात्र होता है । यह ज्ञातव्य है कि प्रतिबिम्ब द्वारा भी आत्मा में भोग की उत्पत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि 'चेतनोऽहं सुखी' इस अभिमान को ही चैतन्यस्वरूप आत्मा में सुख का अतात्त्विक भोग कहा जा सकता है । किन्तु यह अभिमान भी सुखदुःखादि अन्तःकरणधर्मों से अनुविद्ध एव स्वतः अचेतन महत्तत्त्व में ही चेतनोपरागवश होता है । अतः इस से आत्मा भोग का आश्रय सिद्ध नहीं हो सकता । यथार्थ में भोग का आश्रय तो बुद्धि ही होती है । अतः उस के सन्निधान से पुरुष में भोक्तृत्व का व्यवहार मात्र होता है । जैसा कि पतञ्जलि ने योगसूत्र के भाष्य में कहा है—'पुरुष नितान्तशुद्ध होता है । वह बुद्धिगत ज्ञान का अनुद्रष्टा मात्र होता है । और अनुद्रष्टा होने के कारण ही ज्ञानात्मक न होने पर भी ज्ञानात्मक जैसा प्रतीत होता है' । पतञ्जलि के इस वचन का तात्पर्य पुरुष में भोक्तृत्व न होने पर भी भोक्तृत्व व्यवहार के प्रदर्शन में ही है ।

(पुरुष में बुद्धि के प्रतिबिम्ब से विकृति का प्रसंग)

कुछ विद्वान बुद्धि में पुरुष के उपराग के समान पुरुष में भी बुद्धि का उपराग बताते हैं । उन का आशय यह है कि जैसे बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब पडता है उसीप्रकार पुरुष में भी बुद्धि का प्रतिबिम्ब पडता है । ऐसा माननेपर यह शङ्का नहीं की जा सकती कि—'पुरुष यदि बुद्धि के प्रतिबिम्ब

गात् । तथा चाह वादमहार्णवः—'बुद्धिदर्पणमंक्रान्तमर्थप्रतिबिम्बक । द्वितीयदृष्टणकल्पं पुंस्य-
ध्यारोहति, तदेव भोवतृत्वमस्य, न तु विकारोपपत्तः' इति । 'बुद्धिगनप्रतिबिम्ब त्मन्येव बुद्धि-
गतभोगोपसंक्रमः, विम्वात्मनि तु न किञ्चित्' इत्यपरे ।

स्वोक्तेश्चैऽभियुक्तममतिमाह—यथोक्तं पूर्वसूरिभिः=विन्ध्यवाभ्यादिभिः ॥२८॥

किमुक्तम् ? इत्याह—

मूलम्—पुरुषोऽविकृतात्मैव स्वनिर्भासमचेतनम् ।

मनः करोति सांनिध्यादुपाधिः स्फटिकं यथा ॥२८॥

पुरुषः=आत्मा, अविकृन्मात्मैव=अप्रच्युतस्वभाव एव, अचेतनं मनः, सांनिध्यात्=
सामीप्याद् हेतोः, स्वनिर्भास=स्वोपरकतम् करोति । निदर्शनमाह—यथोपाधिः पद्मरागादिः
स्फटिकं स्वधर्मसंक्रमेण स्वोपरकतं करोति । न चैतावता म विकरोति, किन्तु स्फटिक एव विक्री-
यते, तथाऽऽत्मापि बुद्ध्युपरागं जनयन् न विकरोति, किन्तु बुद्धिरैका विक्रीयत इति
भावः ॥२८॥

को ग्रहण करेगा तो विकारी हो जायगा—' क्योंकि पुरुष मे बुद्धि का जो प्रतिबिम्बात्मक उपराग
होता है वह तार्त्त्विक नहीं होता । अत एव वह पुरुष को विकारयुक्त नहीं कर सकता । वादमहा-
र्णव नामक ग्रन्थ मे यह बात इस प्रकार स्फुट की गई है कि जैसे एक दर्पण मे पडा हुआ किनी वस्तु
का प्रतिबिम्ब उस दूसरे दर्पण मे भी संक्रान्त होता है जिसमे वस्तु के प्रतिबिम्ब मे युक्त पहला
दर्पण प्रतिबिम्बित होता है । उसी प्रकार वस्तु का प्रतिबिम्ब बुद्धि मे पडता है और उस प्रतिबिम्ब से
युक्त बुद्धि का प्रतिबिम्ब पुरुष मे पडता है । अतः बुद्धिगत वस्तुप्रतिबिम्ब पुरुष मे भासित होता है ।
बुद्धि के प्रतिबिम्ब द्वारा पुरुष मे बुद्धिगत वस्तुप्रतिबिम्ब का भासित होना ही पुरुष का भोवतृत्व है ।
इस प्रकार का भोवतृत्व होने पर भी पुरुष मे कोई विकार नहीं होता । अन्य विद्वानो का इस सम्बन्ध
मे यह कहना है कि बुद्धि मे पुरुष-आत्मा का प्रतिबिम्ब होने पर आत्मा के दो रूप ही जन्ते हैं । एक
प्रतिबिम्ब आत्मा और दूसरा विम्वात्मा । इन मे बुद्धिगतभोग का सम्बन्ध प्रतिबिम्वात्मा मे ही होता
है विम्वात्मा मे नहीं होता । अतः प्रतिबिम्वात्मा के विकृत होने पर भी विम्वात्मा की निविकारता
यथापूर्व बनी रहती है ॥२७॥

(आत्मसंनिधान से अन्तःकरण मे औपाधिक चैतन्य)

२८ वीं कारिका मे पूर्व सकेतित साख्यवेत्ताओं के कथन को स्पष्ट किया गया है ।
कारिका अर्थ इसप्रकार है—

आत्मा अपने सन्निधान से अचेतन मन को उपरकत करता है अर्थात् उसमे अपने चैतन्य की
प्रतीति कराता है और ऐसा करने पर भी वह अपने स्वरूप से अविकृत ही रहता है । यह बात
स्फटिक के दृष्टान्त से बताई गई है । आशय यह है कि जैसे पद्मरागमणि आदि उपाधि समीपस्थ
स्फटिक मणि को अपने चर्ण के संक्रमण द्वारा उपरकत करती है किन्तु ऐसा करने पर भी वह

ततः किम् ? इत्याह—

मूलम्—विभक्ततेदृक्परिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ॥२९॥

विभक्तता=आत्मभिन्ना, ईदृक्परिणतिः=अभिहितपुरुषोपरागपरिणामा च, इति कर्मधारयः, तस्यां, बुद्धौ=अन्तःकरणलक्षणायाम्, अस्य=आत्मनः, भोगः कथ्यते, आसुरि-प्रभृतिभिः । किवत् ? इत्याह—यथा चन्द्रमसः=वास्तवस्य चन्द्रस्य, प्रतिबिम्बोदयः=प्रति-विम्बपरिणामः, स्वच्छे=निर्मले, अम्भसि=जले ॥२९॥

तदिदमखिलमपाकुर्वन्नाह—

मूलम्—प्रतिबिम्बोदयोऽप्यस्य नामूर्त्तत्वेन युज्यते ।

मुक्तेरतिप्रसङ्गाच्च न वै भोगः कदाचन ॥३०॥

प्रतिबिम्बोदयोऽपि, अस्य=अमूर्त्तत्वेन न युज्यते, छायावन्मूर्त्तद्रव्येणैव हि प्रतिबिम्बा-ख्यं स्वाकारं भास्वरद्रव्योपादानं द्रव्यमारभ्यते, तथा चार्धम्—[प्र. म. टीका वृ० ३०५/२]

'सामा उ दिया छाया अभासुरगया णिसि तु कालाभा ।

सच्चेह भासुरगया सदेहवण्णा मुण्येय्वा ॥१॥ इति ।

स्वय विकृत नहीं होता अपितु उस के उपराग-सम्बन्ध से स्फटिक ही विकृत होता है उसी प्रकार आत्मा भी बुद्धि में अपने उपराग का जनक होकर भी स्वय नहीं विकृत होता, किन्तु उस के उपराग से बुद्धि ही विकृत होती है ॥२८॥

(बुद्धि में पुरुषोपराग ही आत्मा का भोग है—आसुरि)

२९ वीं कारिका में पूर्व कारिका के कथन का निष्कर्ष बताया गया है ।

कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

बुद्धि अन्तःकरण रूप है और पूर्वकारिका में वर्णित पुरुषोपरागरूप परिणाम से युक्त है एव आत्मा से विभक्त-भिन्न है, वास्तव में भोग उसी में होता है । साख्यशास्त्र के आसुरि आदि विद्वानों ने आत्मा में जो भोग का उल्लेख किया है वह भोगयुक्त बुद्धि में आत्मा के उपराग के कारण ही है, एव अवास्तव है । यह बात जल में चन्द्रमा के प्रतिबिम्ब के दृष्टान्त से स्फुट होती है । जैसे अविकृत चन्द्रमा का निर्मल जल में प्रतिबिम्बात्मक परिणाम होता है उसी प्रकार सूक्ष्म बुद्धितत्त्व में अविकृत आत्मा का भी प्रतिबिम्बपरिणामात्मक उपराग हो सकता है ॥२९॥

[अमूर्त आत्मा का प्रतिबिम्ब असंगत है]

३० वीं कारिका में पूर्वकारिका तक साख्य की ओर से प्रकट किये गये सम्पूर्ण विचार का निराकरण किया गया है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

(१) श्यामा तु दिवा छायाऽभास्वरगता निशितु कालाभा । सा चेह भास्वरगता स्वदेहवर्णा ज्ञातव्या ॥१॥

युक्तं चैतत्, अन्यथेदंत्वावच्छेदेन मुखभेदग्रहाऽभावात् । 'इदं मुखम्' इति प्रतीतिः कथञ्चिदुपपादनेऽपि 'इदं मुखप्रतिविम्बम्' इति प्रतीतिः कथमप्युपपादयितुमशक्यत्वात् । मुख-अमाधिष्ठानत्वरूपमुग्रप्रतिविम्बत्वस्य प्रागेवाऽग्रहात्, 'आदर्शं मुखप्रतिविम्बम्' इत्याधागाऽऽधेय-भावाध्ययमायानुपपत्तेश्च । एतेन 'मुखे विम्बत्वमिवाऽऽदर्श एव प्रतिविम्बत्वं मुखप्रतिविम्ब-दोषाऽभावादि सामग्र्याऽभिष्यज्यते' इति निरस्तम्, विम्बोत्कर्षानुपपत्तेः, प्रतिविम्बत्वाऽ-ग्राहकमामग्र्या एवादर्शभेदभ्रमहेतुत्वेन 'अयं नाऽऽदर्शः, किन्तु मुखप्रतिविम्बम्' इति मार्वे-

आत्मा अमूर्त है । इसलिये बुद्धि तत्त्व में उसके प्रतिविम्ब का उदय युक्तिमङ्गत नहीं हो सकता क्योंकि जो द्रव्य मूर्त एव छायावान् होता है वही किमी भास्वर में अपने प्राकार का प्रतिविम्बक द्रव्य को उत्पन्न कर सकता है जैसा कि 'सामा उदीयाः' इस ऋषिप्रणीत गायत्रि में कहा गया है । गायत्रि का अर्थ यह है कि- 'दिन में किमी अनास्वरद्रव्य में श्यामवर्णा और 'रात्रि के समय वृष्णावर्णा छाया होती है । वही जब नास्वरद्रव्य में प्रतिविम्बित होती है । तब अपने द्रव्य के ही वर्ण में दिनाई देती है।' इस गायत्रि से स्पष्ट है कि छायावान् मूर्त द्रव्य का ही भास्वर द्रव्य में प्रतिविम्ब होता है । अतः छायाहीन अमूर्त आत्मा का बुद्धि में प्रतिविम्ब मानना मङ्गत नहीं हो सकता । 'छायावान् मूर्त द्रव्य भास्वरद्रव्य में अपने समान प्रतिविम्ब द्रव्य को उत्पन्न करता है' यह मानना ही युक्तिमङ्गत है क्योंकि यदि छायावान् मूर्त द्रव्य से भास्वर द्रव्य में उसके सन्निभ नये प्रतिविम्ब द्रव्य की उत्पत्ति न मानी जायगी किन्तु भास्वर द्रव्य को विम्बमूर्त द्रव्य के भ्रम का अधिष्ठान मात्र माना जायगा तो दर्पण में मुख का प्रतिविम्ब होने पर जो 'इदं मुखम्' यह प्रतीति होती है उसकी उपपत्ति तो हो सकती है, क्योंकि 'इदं न मुखम्' इस प्रकार भेदग्रहण करने के कारण 'इदं मुखम्' इस प्रतीति के होने में कोई बाधक नहीं हो सकता, किन्तु दर्पण में मुख का प्रतिविम्ब होने पर 'इदं मुखप्रतिविम्बम्' यह भी प्रतीति होती है जिसका उपपादन नहीं हो सकेगा । क्योंकि यदि दर्पण में प्रतिविम्ब मुख की उत्पत्ति न मानी जायगी तो मुख का प्रति-विम्बत्व जो मुखभ्रम का अधिष्ठानत्वरूप है वह प्रतिविम्ब काल में गृहीत नहीं है अतः 'इदं मुखप्रति-विम्बम्' प्रतीति का होना अशक्य है । और यदि प्रतिविम्ब को द्रव्यात्मक न माना जायगा तो 'आदर्शं मुखप्रतिविम्बम्' इस प्रकार दर्पण और मुखप्रतिविम्ब में आघार आधेयभाव की प्रतीति भी न हो सकेगी, क्योंकि आधेय के अभाव में केवल आघार मात्र से आघार-आधेय भाव की प्रतीति नहीं हो सकती है ।

इस सम्बन्ध में कुछ लोगों का यह कहना है कि-दर्पण में मुख का प्रतिविम्ब पडते समय प्रति-विम्बात्मक किसी नये द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती किन्तु मुखसामिध्य और दोषानावादि सामग्री से मुखमें विम्बत्व और 'दर्पण में प्रतिविम्बत्व की अनिव्यक्ति होती है-किन्तु यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस पक्ष में आदर्श ही प्रतिविम्ब कहा जायगा । अतः आदर्श और प्रतिविम्ब में आघार आधेय भाव की उक्त प्रतीति की उपपत्ति इस मत में भी न हो सकेगी । एवं विम्ब के उत्कर्ष से प्रतिविम्ब का उत्कर्ष भी न हो सकेगा । आशय यह है कि दर्पण में छोटे मुख का छोटा प्रतिविम्ब दीर्घता है और बड़े मुख का बड़ा प्रतिविम्ब दीर्घता है । यदि प्रतिविम्ब नाम के नये द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होगी किन्तु आदर्श में ही प्रतिविम्बत्व की अनिव्यक्ति मानी जायगी तो प्रतिविम्ब में विम्बाधीन अपकर्ष-उत्कर्ष की उपपत्ति न हो सकेगी । और प्रतिविम्ब के समय 'अयं न आदर्शः'-यह दर्पण नहीं है किन्तु

जनीनानुभवानुपपत्तेश्च । न च प्रतिविम्बस्य द्रव्यत्वे सावधिकत्वानुपपत्तिः, प्रतिविम्बधर्मस्यैव महत्त्ववत् सावधिकत्वात् । न चाश्रयनाशे तन्नाशानुपपत्तिः, विम्बसंनिधाननिमित्तजनितस्य तस्य तन्नाशेनैव नाशमभवात् । न चैवमनन्तप्रतिविम्बोत्पत्तिनाशादिकल्पने गौरवम्, सादृश्यातिरिक्तानन्तदोषादिकल्पने तवैव गौरवात्, अनुभवापलापाच्चेति, अधिकमाकरे । स्फटिकादौ लौहित्यादिकमपि पद्मरागादिमूर्तसंनिधिजन्य एव परिणामविशेषः, साक्षात्मबन्धेन तत्प्रतीतौ परम्पराभंगबन्धस्याऽतिप्रसक्तत्वात् । स्फटिकादिनिष्ठतया लोहिताश्रयमंगमस्य साक्षात्संबन्धेन लौहित्यभ्रमजनकत्वे तत्र विशेषदर्शनादेरुत्तेजकत्वे, परंपराभंगबन्धेन लौहित्यप्रमानियामकत्वादिकल्पने चातिगौरवात् लौहित्यमात्रजनकत्वकल्पनाया एव न्याय्यत्वात्, अभिभूताऽनभिभूतरूपयोः समावेशस्याऽनुभवसिद्धत्वेनाऽविरुद्धत्वात्, नियतारम्भनिरासाच्चेति, अन्यत्र विस्तरः ।

मुखका प्रतिविम्ब है' यह सार्धजनन अनुभव होता है । इस अनुभव की भी उपपत्ति न हो सकेगी । क्योंकि प्रतिविम्बत्व की अग्राहक सामग्री ही आदर्श के भेदभ्रम का हेतु होती है । अतः आदर्श के भेदभ्रम के साथ प्रतिविम्बत्व का ज्ञान होना संभव नहीं हो सकता ।—'प्रतिविम्ब को अतिरिक्त द्रव्य मानने पर उस में विम्बावधिकत्व न हो सकेगा अर्थात् जब तक विम्ब रहे तब तक उसका अस्तित्व न होकर विम्ब के अभाव में भी उस के अस्तित्व की प्रसक्ति होगी—यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि प्रतिविम्ब विम्बावधिक नहीं होता किन्तु उस का प्रतिविम्बत्वरूप धर्म ही सावधिक होता है । अर्थात् विम्ब के न होने पर प्रतिविम्ब का अभाव नहीं होता । किन्तु प्रतिविम्बत्व की वृद्धि निरुद्ध हो जाती है, क्योंकि प्रतिविम्बत्व के ग्रहण में विम्ब का सन्निधान कारण होता है । इसे महत्त्व (=महत्परिमाण) के ऋष्टान्त से समझा जा सकता है । जैसे, जिस द्रव्य में जिस द्रव्य की अपेक्षा महत्त्व की प्रतीति होती है उस द्रव्य के अभाव में महत्त्वेन प्रतीत होनेवाला द्रव्य का अभाव नहीं होता अपितु महत्त्व की प्रतीति का निरोध मात्र होता है । अतः जैसे महत्त्व का आश्रयभूत द्रव्य लघु-द्रव्य से सावधिक नहीं होता किन्तु उस का महत्त्व ही उस से सावधिक होता है उसी प्रकार प्रतिविम्बात्मक द्रव्य विम्बावधिक नहीं होता किन्तु उस का प्रतिविम्बत्व रूप धर्म ही विम्बावधिक होता है ।

आश्रय नाश से प्रतिविम्बक द्रव्य के नाश की अनुपपत्ति भी नहीं हो सकती, क्योंकि प्रतिविम्बक द्रव्य विम्बसन्निधान रूप निमित्त से उत्पन्न होता है अतः आश्रयनाश होने पर उस निमित्त का नाश होने के कारण प्रतिविम्बक द्रव्य का नाश हो सकता है क्योंकि निमित्त का नाश नैमित्तिक के नाश का कारण होता है । अतिरिक्त प्रतिविम्बक द्रव्य की उत्पत्ति मानने पर अनन्त प्रतिविम्बो की उत्पत्ति और उन के नाश आदि की कल्पना में गौरव होगा' यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि प्रतिविम्ब की विम्बभ्रम माननेवाले साह्य को सादृश्य से अतिरिक्त भ्रमजनक अनन्त दोष की कल्पना आवश्यक होने से साह्यमत में ही गौरव है । और उस मत में विम्बभूत मुख से भिन्न प्रतिविम्बमुख देखने के सर्वजनसिद्ध अनुभव का साह्यमत में अपलाप भी होता है । इस विषय का अधिक विचार आकर ग्रन्थ में द्रष्टव्य है ।

स्फटिकादि में जो लौहित्यादि प्रतीत होता है वह भी पद्मरागादि मूर्त द्रव्य के सन्निधान से उत्पन्न होनेवाला स्फटिकादि का परिणामविशेष ही है । और स्फटिक में उस की प्रतीति साक्षात्

अथ 'न पुरुषजन्यः पुरुषोपरागः, किन्तु पुरुषभेदाऽग्रहादसत् एव तस्योत्पत्तिः, सद्रूपरागेण भानाच्च नाऽसत्ख्याति'रिति चेत् ? गतं तर्हि सत्कार्यवादेन । 'बुद्धौ मन्वेव पुरुषोपरागः कदाचिदाविर्भवतीति चेत् ? तर्हि बुद्धश्च्युत्पत्तेः पूर्वं पुरुषस्यानुपरवततया मोक्षः स्यात्, प्रकृतेः साधारणत्वेनाऽनुपरञ्जकत्वात् । 'पूर्वबुद्धिर्वाभानानुवृत्तेः साधारण्येऽप्यसाधारणी प्रकृति'रिति चेत् ? न, 'बुद्धिनिवृत्तावपि तद्धर्मवामनानुवृत्तिः' इत्युपदर्शनम् । 'सौक्ष्म्याद् न दोष इति' चेत् ? मुक्तावपि तत्प्रमङ्गः । 'निरधिकारित्वाद् नैवमि'ति चेत् ? तर्हि साधिकारा प्रसुप्तस्वभावा बुद्धिरेव प्रकृतिरस्तु, कृतमन्तरा प्रकृत्य-ऽहङ्कार मनः-शब्दानामर्थान्तरकल्पनया, सैव हि तत्तद्व्यापारयोगात् तेन तेन शब्देन व्यपदिश्यते शरीरवायुवत्, इत्यागमस्यापि न विरोध इति । स्वीक्रियतां वा यथा कथञ्चिद् तस्याऽतात्त्विको भोगः तथाप्यन्यद्रूपणमित्याह-मुक्तेरतिप्रसङ्गाच्च=तेषां प्रनिविम्बाभावात् संमारिणामपि मुक्तैकम्भवावत्त्वात्, वै=निश्चितम्, कदाचन=कदाचिदपि, भोगो न स्यात् ॥३०॥

आत्मा का प्रतिबिम्ब माना जायगा तो आत्मा को उस प्रतिबिम्ब का कारण मानना होगा । और ऐसा मानने पर आत्मा के साध्य सम्मत अकारणत्व सिद्धान्त का भङ्ग हो जायगा ।

[असत् पुरुषोपराग कि उत्पत्ति मे सत्कार्यवाद विलय]

यदि यह कहा जाय कि- बुद्धि मे पुरुष का प्रतिबिम्बाख्य उपराग पुरुषजन्य नहीं होता अर्थात् बुद्धि पुरुष के भेद का ज्ञान न होने से प्रथमतः अविद्यमान ही पुरुषोपराग की उत्पत्ति होती है । बुद्धि और पुरुष इन दो सत्पदार्थों के सम्पर्क से असत् भी पुरुषोपराग का भान होता है । ऐसा मानने पर बौद्ध की असत्ख्याति का यहा प्रवेश नहीं हो सकता, क्योंकि उन मत मे सत् वस्तु का सर्वथा अभाव होने से सत् के सम्बन्ध से असत् का ज्ञान नहीं माना जा सकता -किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि अस्तु पुरुषोपराग की उत्पत्ति मानने पर 'कार्य उत्पत्ति के पूर्व कारण मे सत् होता है इस साध्य के सुप्रसिद्ध सत् कार्य सिद्धान्त का भङ्ग हो जायगा । 'वह बुद्धि मे पहले से ही विद्यमान रहता है समय विशेष मे उसका आविर्भाव होता है'-यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व पुरुष मे किसी प्रकार की उपरवतता-समृष्टता नहीं रहने से प्रकृतिव्य.पर से पहले ही पुरुष मुक्त हो जायगा 'बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व प्रकृति से उपरवत होने के कारण उस समय भी पुरुष की मुक्तता नहीं हो सकती'-यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रकृति आत्मा मात्र के प्रति साधारण होने से किसी को उपराग द्वारा नहीं बाँध सकती ।

अगर कहें 'प्रकृति सर्वसाधारण होने पर भी पूर्वबुद्धि की वासना का अनुवर्तन होने के कारण असाधारण हो सकती है अतः उस से भी पुरुष का उपरञ्जन-बन्धन हो सकता है' तो यह ठीक नहीं है क्योंकि प्रलयावस्था मे बुद्धि की निवृत्ति हो जाने पर भी बुद्धि के वासनात्मक धर्म को अनुवृत्ति मानने मे साध्य का अपसिद्धान्त हो जाता है । 'प्रलयावस्था मे बुद्धि की और उसके धर्मभूत वासना की सूक्ष्मरूप से स्थिति होने के कारण यह दोष नहीं हो सकता'-यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर मोक्षदशा मे भी बुद्धि और बुद्धिगत वासना का सूक्ष्मरूप मे अवस्थान मानना होगा, अतः

अथ यदि मंभारिणां प्रतिविम्बोदयस्वभावः, तदाह—

मूलम्—न च पूर्वस्वभावत्वात्स मुक्तानामसंगतः ।

स्वभावान्तरभावे च परिणामोऽनिवारितः ॥३१॥

न च=नवा सः=प्रतिविम्बोदयस्वभावः, पूर्वस्वभावत्वात् समार्यवस्थैकस्वभावत्वात्, मुक्तानामसंगतः किन्तु संगत एव, अन्यथा नित्यत्वक्षते, एवमपि कदाचन न भोगः किन्तु सर्वदैव स्यात्, इति योजना । स्वभावान्तरभावे च=अमुक्तस्वभावपरित्यागेन मुक्तस्वभावोत्पादे च मुक्तानामियमाणे अनिवारितः परिमाणः, स्वभावान्यथात्वस्यैव तल्लक्षणत्वात् ।

मोक्ष की उपपत्ति न हो सकेगी । यदि कहा जाय कि-मोक्षदशा में वृद्धि अधिकारहीन हो जाती है । अत एव उस का वन्धन सामर्थ्य समाप्त हो जाने से उस के रहने पर भी मोक्ष की अनुपपत्ति नहीं हो सकती—तो यह कहना भी ठीक नहीं है । क्योंकि ऐसा मानने पर अधिकारयुक्त प्रसुप्त स्वभाववाली वृद्धि को ही प्रकृति माना जा सकता है । और इस प्रकार प्रकृति-अहङ्कार-मन ये सभी शब्दों के अर्थभेद की कल्पना अनावश्यक और अप्रामाणिक हो जायगी, क्योंकि वृद्धि प्रकृति, अहङ्कार और मन के व्यापारों के सम्बन्ध से प्रकृति आदि शब्दों से उसी प्रकार व्यपदिष्ट हो सकेगी जैसे शरीरस्य एक ही वायु व्यापार भेद से प्राण-अपान आदि विभिन्न शब्दों से व्यपदिष्ट होता है । इस प्रकार प्रकृति अहङ्कारादि विभिन्न शब्दों से तत्त्व का निरूपण करनेवाले साध्यशास्त्र का विरोध नहीं होगा और यदि किसी प्रकार आत्मा में अतत्त्विकभोग मान भी लिया जाय तो उक्त दोषों का कथञ्चित् निराकरण हो मकने पर भी सप्तारदशा में मोक्ष का अतिप्रसङ्ग होगा क्योंकि अमूर्तद्रव्य का प्रतिविम्ब न मानने पर सप्तारी आत्मा भी मुक्तकल्प ही होगा । और आत्मा का प्रतिविम्ब न मानने पर आत्मा में कभी भी भोग न हो सकेगा ॥३१॥

(अपरिणामो आत्मा प्रतिविम्बोदय स्वभाव नहीं हो सकता)

३१ वीं कारिका में सप्तारी आत्मा में प्रतिविम्बजनन स्वभाव होता है' इस मत की समीक्षा की गई है कारिका अथ इस प्रकार है—

सप्तारी आत्मा को प्रतिविम्बजनन के स्वभाव से सम्पन्न मानकर भी सप्तारावस्था में आत्मा में मुक्तता की आपत्ति का परिहार हो सकता है । किन्तु सप्तारी आत्मा में प्रतिविम्बजनन स्वभाव मानने पर मुक्तात्मा को उस स्वभाव से विधुर कहना सङ्गत नहीं हो सकता । क्योंकि सप्तारावस्था में आत्मा में जो प्रतिविम्बजननस्वभाव रहता है-मोक्षावस्था में उस को निवृत्ति मानने पर आत्मा की निम्नता का मङ्गल हो जायगा और यदि मुक्तावस्था में भी उस स्वभाव का अनुवर्तन माना जायगा तो आत्मा में भोग केवल सप्तार दशा में ही न होकर सब काल में होने लगेगा । जिसका दुष्परिणाम यह होगा कि आत्मा कभी मुक्त न हो सकेगी इस दोष का परिहार करने के लिये यदि यह माना जाय कि 'मोक्षदशा में आत्मा के सप्तारकालीन अमुक्तस्वभाव की निवृत्ति हो जाती है और मुक्त स्वभाव की उत्पत्ति हो जाती है' तो आत्मा में परिणामित्व की आपत्ति होगी । क्योंकि एक स्वभाव को छोड़कर स्वभावान्तर को ग्रहण करना ही परिणामो का लक्षण होता है ।

‘घटनाशे घटावच्छिन्नस्याकाशस्य घटानवच्छिन्नत्वेऽपि स्वभावाऽपरित्यागवत् सवासनबुद्धिनाशे विषयावच्छिन्नस्य चैतन्यस्य विषयानवच्छिन्नत्वेऽपि स्वभावाऽपरित्याग एवे’ति चेत् ? अहो ! असिद्धमसिद्धेन साधयति भवान्, घटनाशेऽप्याकाशस्य घटावच्छिन्नत्वस्वभावाऽपरित्यागे घटाकाशव्यवहारप्रसङ्गात् । किञ्च ‘सा बुद्धिस्तमेवात्मानं विषयेणावच्छिनत्ति’ इत्यत्र न किमपि नियामकं पश्यामः । तस्मात् बुद्धिरेव रागादिपरिणताऽऽत्मस्थानेऽभिषिच्यताम् । तस्या लयश्च रागादिलय एव, इति तत्रैव मुक्तिरिति युक्तम् ॥३१॥

देहात् पृथक्त्व आत्मनो दोषान्तरमाह—

दोहात्पृथक्त्व एवास्य न च हिंसादयः क्वचित् ।

तदभावेऽनिमित्तत्वाकथं बन्ध, शुभाशुभः ? ॥३२॥

देहात् पृथक्त्व एव=एकान्ततो देहपृथक्त्वे, अस्य=आत्मनः स्वीक्रियमाणे, न च हिंसादयः क्वचिद् भवेयुः । न हि ब्राह्मणशरीरहृत्यैव ब्रह्महत्या, मृतब्राह्मणशरीरदाहेऽपि तत्प्रसङ्गात् । न च मरणोद्देशाभावादयमदोषः, तदुद्देशेनापि तत्प्रसङ्गात् । ब्राह्मणात्मनस्तु नाश एव न, इति ब्राह्मणं धनतोऽपि सा न स्यात् । ‘ब्राह्मणशरीरावच्छिन्नज्ञानजनकमनःसंयोग-

यदि यह कहा जाय कि-‘जसे घट का नाश होने पर घटावच्छिन्न आकाश घट से अनवच्छिन्न तो हो जाता है किन्तु वह अपने स्वभाव का परित्याग नहीं करता । उसी प्रकार वासानायुक्त बुद्धि का नाश होने पर विषयवावच्छिन्न चैतन्य में विषयानवच्छिन्नत्व हो जाने पर भी उसके स्वभाव का परित्याग नहीं हो सकता । अतः विषयानवच्छिन्नत्व हो जाने से आत्मा की मुक्तता और स्वभाव का परित्याग न होने से उस की मुक्तता और अपरिणामिता दोनों की रक्षा हो सकती है ।’ तो यह ठीक नहीं है क्योंकि यह कथन तो असिद्ध से असिद्ध को सिद्ध करने का प्रयास है ।

आशय यह है कि ‘घटनाश होने पर घटावच्छिन्न आकाश के स्वभाव का परित्याग नहीं होता’ यह बात असिद्ध है, क्योंकि घटनाश होने पर भी यदि आकाश का घटावच्छिन्नत्व स्वभाव बना रहेगा तो घटनाश हो जाने पर भी ‘घटाकाश’ इस व्यवहार की आपत्ति होगी । इसके अतिरिक्त यह भी विचारणीय है कि ‘कोई एक निश्चित बुद्धि किसी एक निश्चित आत्मा को ही विषयोपरवत् कर सकती है, दूसरे को नहीं’ इस बात का कोई नियामक ही नहीं है, क्योंकि आत्मा परिच्छिन्न न होने से सभी बुद्धि में सभी आत्मा का सामोप्य सुलभ होता है । अतः उचित यह होगा कि रागादिरूप में परिणतबुद्धि को ही आत्मा के स्थान में अभिविक्त किया जाय और आत्मा के अस्तित्व का अस्वोकार कर दिया जाय । ऐसा मानने पर यह निष्कर्ष होगा कि रागाद्यात्मक परिणाम ही बुद्धि स्वरूप आत्मा का बन्धन, और रागादिलयरूप सरागबुद्धि का लय ही बुद्धिस्व आत्मा की मुक्ति है । अतः बुद्धि से भिन्न आत्मा का अस्तित्व साध्य प्रक्रिया के अनुसार नहीं सिद्ध किया जा सकता ॥३१॥

[देह-आत्म भेद पक्ष में ब्रह्महत्या की अनुपपत्ति]

३२ वीं कारिका में आत्मा को देह से भिन्न मानने पर एक और अतिरिक्त दोष बताया गया है जो कारिका की व्याख्या करने से स्पष्ट होता है, कारिका को व्याख्या इस प्रकार है—

विशेषनाशानुकूलो व्यापार एव ब्रह्महृत्ये' ति चेत् ? न, तादृशमनःसंयोगस्य स्वत एव नश्वरत्वात्, साक्षाद्घातानुपपत्तेश्च । 'ब्राह्मणशरीरावच्छिन्नदुःखविशेषानुकूलव्यापार एव ब्रह्महृत्ये' ति चेत् ? शरीराच्छरीरिणः सर्वथा भेदे तच्छेदादिना तस्य दुःखमपि कथम् ? 'परम्परासम्बन्धेन तदात्मसंबन्धादि' ति चेत् ? साक्षादेव कथं न नत्संबन्धः ? शरीरावयवच्छेदे एव हि शरीरात् पृथग्भूतावयवस्य कम्पोपलब्धिरूपपद्यते, नाऽन्यथा, प्राणक्रियाया अपि तन्मात्रोपग्रहं विनाऽभावात् ।

आत्मा को देह से एकान्ततः (पूर्णतया) भिन्न मानने पर हिंसादि की उपपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि ब्राह्मण के शरीर की हत्या ब्रह्महत्या नहीं होती, अन्यथा मृतब्राह्मण के शरीर का दाह करने पर भी दाहकर्ता को ब्राह्मणहत्या की आपत्ति होगी । 'मरण के उद्देश से की जानेवाली हत्या ही वास्तविक हत्या होती है, मृत ब्राह्मण के शरीर का दाह मरण के उद्देश से नहीं होता क्योंकि दाहके पहले ही ब्राह्मण मृत रहता है । अतः मृतब्राह्मण के शरीर का दाह हत्यारूप नहीं हो सकता ।' यह कथन भी पर्याप्त नहीं है, क्योंकि ब्राह्मण के प्रथमतः मृत होने पर भी यदि मरण के उद्देश से उस के शरीर का दाह किया जाय तब भी उक्त दाह हत्या नहीं कहा जाता किन्तु यदि शरीर की हत्या की ही हत्या माना जायगा तो उक्त दाह में भी हत्यात्व का परिहार नहीं हो सकता । ब्राह्मणात्मा के नाश की हत्या नहीं कहा जा सकता, क्योंकि आत्माके नित्य होने से उस का नाश होता ही नहीं है । अतः ब्राह्मणात्मा के नाश को हत्या मानने पर ब्राह्मणघाती भी ब्रह्महत्यासे मुक्त हो जायगा ।

यदि यह कहा जाय कि-'जिस आत्ममनसंयोग से ब्राह्मणशरीरावच्छेदेन ज्ञान उत्पन्न होता है उस आत्ममनःसंयोग का नाशव्यापार ही ब्रह्महत्या है'-तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि ज्ञान उत्पन्न करनेवाला आत्मसंयोग घातक व्यापार न होने पर भी स्वयं ही नष्ट हो जाता है । और उस का साक्षात् घात ही नहीं सकता । 'ब्राह्मणशरीरावच्छेदेन दुःखविशेष का जनक व्यापार ही ब्रह्महत्या है'-यह भी नहीं कहा जाता है, क्योंकि शरीर से आत्मा को अत्यन्त भिन्न मानने पर शरीर के छेदन आदि से आत्मा में दुःख का होना सगत नहीं हो सकता है । यदि यह कहा जाय कि-'देह के छेदन आदि का आत्मा में परम्परासम्बन्ध होने से आत्मा में भी उस से दुःख का उदय हो सकता है'-तो यह कहने की अपेक्षा यह मानना अधिक उचित है कि आत्मा के साथ देह के छेदन आदि का साक्षात् ही सम्बन्ध होता है, इसलिए ही आत्मा को देह से पूर्णतया भिन्न नहीं माना जाता है । देह और आत्मा में अत्यन्त भेद न मानकर कथञ्चित् अभेद मानना इसलिए भी आवश्यक है कि शरीर के किसी अवयव का छेद होने पर जब अवयव शरीर से अलग हो जाता है तब भी कुछ समय तक छिन्न अवयव में कम्प होता है । यह कम्प तभी हो सकता है जब शरीर के अवयव का छेद होने पर आत्मा के अवयव का भी छेद हो और आत्मा का छिन्न अवयव शरीर के छिन्न अवयव में विद्यमान हो । ऐसा न मानने पर शरीर के छिन्न अवयव में आत्मा का सम्बन्ध न होने से इस में कम्प नहीं हो सकता । 'आत्मसम्बन्ध के अभाव में भी प्राण की क्रिया से भी शरीर के छिन्न अवयव में कम्प की उत्पत्ति नहीं की जा सकती'-क्योंकि प्राण की क्रिया भी शरीर या शरीर के अवयव में तभी होती है जब उस में आत्मा

नन्वेवं छिन्नावयवानुप्रविष्टस्य पृथगात्मत्वप्रसवितः स्यादिति चेत् ? न, तत्रैव पश्चादनुप्रवेशात् । छिन्ने हस्तादौ कम्पादितल्लिङ्गादशनादित्थं कल्पनात् । न चैकत्वादात्मनो विभागाऽभावाच्छेदाभाव इति चाच्यम्, शरीरद्वारेण तस्यापि सविभागत्वात्, अन्यथा सावयवशरीरव्यापिता तस्य न स्यात् । तथा च तच्छेदान्तरीयकरच्छेदो न स्यात् । 'छिन्नाऽच्छिन्नयोः कथं पश्चात् संघटनम् ?' इति चेत् ? न, एकान्तेनाच्छिन्नत्वात्, पञ्चनालतन्तुवच्छेदेऽपि च्छेदाभ्युपगमात् । संघटनमपि तथाभूताऽदृष्टवशादविरुद्धमेव । 'हन्त ! एवं शरीरदाहेऽप्यात्मदाहः स्यादि' ति चेत् ? न, क्षीर नीरयोर्दिवाऽभिन्नत्वेऽपि भिन्नलक्षणत्वेन तदोपाभावादिति, अन्यत्रविस्तरः ।

तस्माद् देहादात्मन एकान्तपृथक्त्वे हिंसाद्यभावः, तदभावे=हिंसाद्यभावे, अनिमित्तत्वात्=निमित्तसंनिधानाऽभावात्, कथं शुभाऽशुभो बन्धः ? अत्र शुभश्चाऽशुभश्चेति विग्रहे द्विवचनापत्तिः, कर्मधारये च बाध इति शुभेन सहितोऽशुभ इति व्याख्येयम् ॥३२॥

का सम्बन्ध हो अतः देह और आत्मा मे अभेद मानकर देहावयव का छेद होने पर आत्म-अवयव का छेद मानना और आत्म-अवयव के सम्पर्क से ही छिन्न देहावयव मे कम्प की उपपत्ति करना आवश्यक है ।

[छिन्न अवयव मे पृथक् आत्म प्रसंग का निवारण]

'देह और आत्मा का अभेद होने से देहावयव के छेद से आत्म-अवयव का छेद होता है ऐसा मानने पर देहके छिन्न अवयव मे आत्मा का जो भाग अनुप्रविष्ट रहेगा वह एक पृथक् आत्मा ही हो जायगा'-यह शक्य नहीं की जा सकती, क्योंकि आत्मा का जो भाग छिन्न देहावयव के साथ बाहर आता है वह थोडे समय बाद पूर्व शरीर मे ही प्रविष्ट हो जाता है । यह कल्पना इसलिए की जाती है, कि वह के छिन्न अवयव मे कुछ समय तक कम्प होता है और बाद मे कम्प नहीं होता है, अतः बाद मे भी छिन्न अवयव मे आत्मभाग का सम्बन्ध बना रहता है'-यह मानने मे कोई युक्ति नहीं है -'आत्मा एक होता है अतः इस मे विभाग संभव न हो सकने से उस का छेद नहीं हो सकता'-यह शक्य भी उचित नहीं है क्योंकि देह और आत्मा मे ऐक्य मानने पर देह मे विभाग संभव होने के कारण देह के द्वारा आत्मा मे भी विभाग मानना युक्तिसंगत हो सकता है । यदि आत्मा को सावयव न माना जायगा तो वह सावयव शरीर मे व्यापक नहीं हो सकेगा और देह छेद के साथ आत्म छेद की अनिवार्यता भी न हो सकेगी ।

'छिन्न देहावयव का शेष शरीर के साथ बाद मे जैसे संघटन नहीं हो पाता उसी प्रकार छिन्न आत्म-अवयवो का भी शरीरस्थ शेष आत्मा के साथ संघटन नहीं हो सकता'- यह शक्य भी उचित नहीं होती, क्योंकि आत्मा का जो भाग देहके छिन्नावयव के साथ छिन्न होता है वह पूर्ण रूप से शरीरस्थ आत्मा से पृथक् नहीं होता । अतः उस का संघटन हो सकता है किन्तु देहका जो हस्तादि अवयव देह से पृथक् होता है वह देह से पूर्णतया पृथक् हो जाता है अतः देह के साथ उसका संघटन नहीं होता । छिन्न अश का अपने अशी के साथ संघटित होना कोई अद्भुत बात नहीं है ।

ततः को दोषः ? इत्याह—

मूलम्-बन्धादृते न संसारो मुक्तिर्वास्थोपपद्यते ।

यमादि तदभावे च सर्वमेव प्रपार्थकम् ॥३३॥

बन्धादृते=बन्धं विना, देव-नारकादिरूपः संसारो न । नवाऽऽत्मनः=आत्मनः मुक्तिरूपपद्यते, चद्रानां कर्मणां तय एव हि मुक्तिरिति । तदभावे च=मृत्युभावे च, सर्वमेव हि=निश्चितम्, यमादि=यमनियमादिकं योगानुष्ठानम् अपार्थकम्=विपरीतप्रयोजनम् । कः खलु फल-मनभिलषन्नेत्र दृक्कवलेर्गत्मानमवमादयेन ? ॥३३॥

वयोकि कमलनाल के छिन्न ततु का छिन्न नाल के साथ सघट्टन गर्वानुभव मिद्ध है। 'विना कारण सघट्टन कैसे हो सकता है?' इस शका को भी अवमन नहीं प्राप्त हो सकता क्योंकि अ=एक बड़ा शक्ति-शाली कारण होता है। अत एव जिम छिन्न अक्ष का छिन्न अक्षी के माय नउट्टनकारी अन्ष्ट रहता है उस का अक्षी के साथ सघट्टन होने मे कोई बाधा नहीं हो सकती। यदि यह शका को जाय कि 'देह और आत्मा मे ऐक्य मानने पर शरीर का दाह होने पर आत्मा का भी दाह हो जायगा' तो यह ठीक नहीं है क्योंकि क्षीर और नीर के समःन अभिन्नता हने पर भी देह और आत्मा मे कुछ भिन्नता भी होती है। उस भिन्नता के कारण ही शरीरदाह होने पर भी आत्मदाह नहीं होना जमे नीर की वाष्प हो जाने पर उस के साथ ही क्षीर का विनाश नहीं हो जाता। इस विषय का विस्तृत विचार अन्यत्र दृष्टव्य है।

निष्कर्ष यह है कि-आत्मा को देह मे अत्यन्त भिन्न मानने पर हिमादि का अभाव हो जायगा और हिसादि का अभाव होने पर शुभाऽऽशुभ बन्ध का कोई निमित्त न होने मे शुभाऽऽशुभ बन्ध भी न हो सकेगा। फारिका मे आये शुभाऽऽशुभ शब्द का 'शुभश्च अशुभश्च ऐसी व्युत्पत्ति मानकर द्वन्द्व समास द्वारा साधुपन नहीं हो सकता क्योंकि उक्त व्युत्पत्ति से द्वन्द्व मानने पर द्विवचन विभक्ति की आपत्ति होगी। कर्मधारय समास से भी साधुपन नहीं माना जा सकता क्योंकि शुभ और अशुभ मे ऐक्य नहीं होता और कर्मधारय के लिए पूर्व और उत्तर पद के अर्थो मे अभेद आवश्यक होता है, इसलिए 'शुभेन सहित अशुभ' यह व्युत्पत्ति कर मध्यमपदलोपीसमास से ही उसका साधुपन समझना चाहिए।

[बन्ध न होने पर मुक्त और ससारी के भेद की अनुपपत्ति]

३३ वीं फारिका मे शुभाऽऽशुभ बन्ध के अभाव मे क्या दोष हो सकता है इस बात का प्रतिपादन करते हुए कहा गया है कि यदि शुभाऽऽशुभ बन्ध न होगा तो आत्मा ससारी न हो सकेगा, क्योंकि देव-नरक, मृत्युलोक आदि के साथ आत्मा का सम्बन्ध ही संसार कहलाता है और शुभाऽऽशुभ बन्ध ही उसका निमित्त माना जाता है। अतः उसके अभाव मे निमित्त का अभाव हो जाने से संसार का होना असंभव हो जायगा। शुभाऽऽशुभ बन्ध के अभाव मे आत्मा का मोक्ष भी नहीं हो सकता क्योंकि कर्मबन्ध के क्षय को ही मोक्ष कहा जाता है। जब आत्मा मे कर्मबन्ध ही नहीं होगा तो फिर उसका क्षय कैसे संभव हो सकेगा ? यदि 'आत्मा का मोक्ष नहीं होता है' यह मान लिया जाय तो यम नियम आदि का कष्टसाध्य पालन निरर्थक हो जायगा क्योंकि कोई भी मनुष्य बिना किसी फल को कामना किये दुःसह क्लेशो से अपने आपको पीडित करने का कष्टमय व्यापार नहीं करता ॥३३॥

पराभिप्रायमाह—

मूलम्—आत्मा न बध्यते नापि मुच्यतेऽसौ कदाचन ।

बध्यते मुच्यते चापि प्रकृतिः स्वात्मनेति चेत् ॥३४॥

असौ=प्रत्यक्षसिद्धः आत्मा, न बध्यते=न प्राकृतिकादिबन्धपरिणतो भवति, सवासनक्लेशकर्माशयानां बन्धत्वेन सामानातानां पुरुषेऽपरिणामिन्यसंभवात् । नापि कदाचन मुच्यते, मुचेर्बन्धनविश्लेषार्थत्वात् तस्य च सर्वदाऽबद्धत्वात् कुत्र तर्हि बन्ध-मोक्षौ ? इत्यत आह—बध्यते प्रकृतिरेव स्वात्मना=स्वपरिणामलक्षणेन बन्धेन, मुच्यते चापि तेन प्रकृतिरेव, तत्रैव बन्धविश्लेषात् । पुरुषे तु तावुपचर्येते, भृत्यगताविव जय-पराजयौ स्वामिनीति । तदुक्तम्—

‘तस्माद् न बध्यते नापि मुच्यते नापि संमरति कश्चित् ।

संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ॥१॥[मां. का. ६२]इति । (ममाधत्ते) इति चेत् ?

[प्रकृति के बन्ध और मोक्ष की आशंका]

३४ वीं कारिका में बन्धमोक्ष के सम्बन्ध में साख्यशास्त्र का मत प्रदर्शित किया है जो इस प्रकार है—आत्मा यथार्थ रूपमें न कभी बद्ध ही होता है न कभी मुक्त होता है । बद्ध इसलिए नहीं होता है कि आत्मा अपरिणामी होता है अतः वासना क्लेश और कर्पाशयरूपी बन्ध उसको नहीं हो सकता, क्योंकि यह बन्ध परिणामात्मक है, अतः प्राकृतिकआदि के रूप में अपरिणामी आत्मा में उसका होना असंभव है । आत्मा का मोक्ष इसलिए नहीं हो सकता कि वह सर्वदा बन्धनहीन होता है अतः उसमें बन्धननिवृत्तिरूप मोक्ष की सम्भावना ही नहीं हो सकती । इसलिये आत्मा में बन्ध और मोक्ष की अनुपपत्ति बनाना असंभव है । वस्तु स्थिति यह है कि बन्ध और मोक्ष प्रकृति में होते हैं । और प्रकृति में उनकी उपपत्ति होने में कोई बाधा नहीं है क्योंकि प्रकृति परिणामिनी होती है, अतः अपने परिणामों से बाधाजाना उसके लिये स्वाभाविक है । और जब उसमें बन्ध होता है तो निमित्त उपस्थित होने पर उसमें बन्धनिवृत्तिरूप मोक्ष का होना भी युक्ति सङ्गत है । ‘प्रकृति में बन्ध और मोक्ष मानने पर आत्मा में बन्ध मोक्ष का व्यवहार कैसे होगा ?’ इस प्रश्न का उत्तर यह है कि जैसे युद्ध में जयपराजय वस्तुतः राजा के सेवक सैनिकों का होता है किन्तु उसका औपचारिक व्यवहार राजा में माना जाता है, उसी प्रकार प्रकृति में होने वाले बन्धमोक्ष का उसके अधिष्ठाता आत्मा में औपचारिक व्यवहार माना जा सकता है । जैसा कि ईश्वरकृष्ण ने ‘तस्मात् न बध्यते’ अपनी इस कारिका में कहा है कि—आत्मा के कूटस्थ नित्य होने के कारण कोई भी आत्मा न कभी ससारी होता है न कभी बद्ध होता है और न कभी मुक्त होता है किन्तु अनेक रूपों में परिणत होने की योग्यता रखने के कारण प्रकृति में ही ससार, बन्ध और मोक्ष होते हैं पुरुष में उनका व्यवहार मात्र होता है जो पूर्णरूप से औपचारिक=गौण है ।

अत्रोत्तरम्—

मूलम-एकान्तेनैकरूपाया नित्यायाश्च न सर्वथा ।

तस्याः क्रियान्तराऽभावाद्बन्धमोक्षौ सुयुक्तितः ॥३५॥

एकान्तेनैकरूपायाः=मर्दथैकम्बभावायाः, सर्वथा नित्यायाश्च=वर्तैः प्रकारैः प्रवृत्ति-
रूपैकक्रियायाश्च, तस्याः प्रकृतेः, क्रियान्तराभावात्=निवृत्तिक्रियाया अभावात्, सुयु-
क्तितः=सन्न्यायात्, बन्ध मोक्षौ न । प्रकृति-पुरुषान्यतास्यातिरूपो हि व्यापारः पुरुषस्यैव,
इति तस्यैव मोक्ष उचितः, न तु प्रकृतेः, तस्याः प्रवृत्त्येकरूपत्वात्, पुरुषार्थमचेतनत्वेन
व्यापाराऽयोगाच्च ।

किञ्च प्रकृतेर्मुर्वतो पुरुषस्य स्वरूपावस्थाने तस्याः साधारणत्वादेकमूर्त्तौ संमारोच्छेदः,
प्रकृतिवदात्मनोऽपि सर्वगतत्वेन 'एकावच्छेदेन मुक्तिः, नान्यावच्छेदेन' इत्यपि वक्तुमशक्य-
त्वात् । तद्बुद्ध्यवच्छेदेन मुक्तत्वम्, नान्यबुद्ध्यवच्छेदेन इत्यपि क्षीणायबुद्धेरनवच्छेदक-
त्वादनुद्घोष्यम्, बुद्धियोगेन पुरुषस्य संमारित्वे तस्यैव मोक्षप्रसङ्गाच्च ॥३५॥

[नित्य एक स्वरूप प्रकृति मे बन्ध मोक्ष असम्भव]

३५ वीं कारिका मे पूर्वकारिकावर्णित सारयमत का समाधान करते हुए यह कहा गया है कि प्रकृति सर्वथा एकरूप और नित्य है । सदा प्रवृत्तिशील रहना ही उसका स्वभाव है । अतः उस मे निवृत्तिरूप अन्यक्रिया नहीं हो सकती । इसीलिये उसमे बन्ध और मोक्ष न्यायसङ्गत नहीं हो सकते । 'प्रकृतेरह पृथक्=मे प्रकृति से पृथक् हूँ' वंता प्रकृति और पुरुष मे भेद का ज्ञान पुरुष का ही काय है और वही मोक्ष का साधन है इसलिये पुरुष मे ही मोक्ष हो सकता है प्रकृति मे नहीं, क्योंकि प्रवृत्तिशील रहना ही उसका सहज स्वभाव है । यह कहना कि- 'प्रकृति ही पुरुष के भोग और मोक्ष दोनों प्रयोजन का सम्पादन करने के लिये व्यापाररत होती है । अतः वे दोनों प्रयोजन प्रकृति के ही व्यापार से सम्पन्न होने के कारण प्रकृति के ही धर्म हो सकते हैं । प्रकृति ही उन मे पुरुषप्रयोजनत्व उपपन्न करती है'—ठीक नहीं हो सकता । क्योंकि पृथ्वी अचेतन होती है अतः एव पुरुष के लिये उसका व्यापाररत होना सम्भव नहीं है । व्यापाररत होने के लिये चैतन्य का होना आवश्यक है, क्योंकि ससार मे किसी भी जडपदार्थ मे स्वतन्त्ररूप से सक्रियता नहीं देखी जाती ।

यह भी ज्ञातव्य है कि पुरुष का मोक्ष न मानकर यदि प्रकृति का ही मोक्ष माना जायगा और प्रकृति के मोक्ष से ही पुरुष का अपने सहज स्वरूप मे अवस्थान होगा तो प्रकृति के सर्वसाधारण होने के कारण एक की मुक्ति होने पर समस्त ससार का उच्छेद हो जायगा, क्योंकि प्रकृति जब किसी एक आत्मा के लिये अपना व्यापार बन्ध करेगी तो उसका वह व्यापार निरोध आत्मा मात्र के लिये हो जायगा, क्योंकि यह सम्भव नहीं है कि एक ही समय मे प्रकृति निर्व्यापार भी हो और मव्यापार भी हो, चकि सव्यापारत्व और निर्व्यापारत्व मे विरोध है । यदि यह कहा

दोषान्तरमप्याह-

मूलम्-मोक्षः प्रकृत्ययोगो यदतोऽस्याः स कथं भवेत् ।

स्वरूपविगमापत्तेस्तथा तन्त्रविरोधनः ! ॥ ३६ ॥

मोक्षः प्रकृत्ययोगः, यत्-यस्मात् कारणात्, 'प्रकृतिवियोगो मोक्षः' इति वचनान्, अतो हेतोः, अस्याः प्रकृतेः, सः मोक्षः, कथं भवेत् ? कुन इत्याह स्वरूपविगमापत्तेः=प्रकृति-स्वरूपनिवृत्तिप्रसङ्गात्, पुरुषे तु तद्व्यापारनिवृत्तिद्वारा तन्निवृत्तिर्युज्येतापि न तु स्वस्मिन् स्व-निवृत्तिः संभवति, घटे घटनिवृत्त्यदर्शनात् अप्रसवतस्याऽप्रतिषेधात् । तथा, तन्त्रविरोधतोऽपि प्रकृतेर्मोक्षः कथम् ? ॥३६॥

जाय कि-सव्यापारता और निर्व्यापारता में विरोध होने पर भी भिन्न भिन्न आत्मा के प्रति उन दोनो का समावेश प्रकृति में एक काल में भी हो सकता है । अतः प्रकृति में एकपुरुषावच्छेदेन मुक्ति और अन्यपुरुषावच्छेदेन मुक्ति का अभाव होने से मुक्ति को प्रकृतिगत मानने पर भी ससार के उच्छेद की आपत्ति नहीं हो सकती ।—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि प्रकृति जैसे सर्वगत है उसी प्रकार आत्मा भी सर्वगत है । अतः यह नहीं कहा जा सकता कि प्रकृति का एक भाग एक ही आत्मा से सम्बद्ध होता है और अन्य आत्मा से सम्बद्ध नहीं होता । और जब ऐसा नहीं हो सकता तब यह बात कैसे युक्ति सगत हो सकती है कि प्रकृति में एक आत्मावच्छेदेन मुक्ति और अन्यात्मावच्छेदेन-मुक्ति का अभाव होता है । यदि यह कहा जाय कि—'पुरुष के सर्वगत होने के कारण पुरुष से प्रकृति का अवच्छेद सम्भव नहीं हो सकता किन्तु बुद्धि के असर्वगत होने के नाते बुद्धि से अवच्छेद हो सकता है । अतः यह मानना सम्भव है कि प्रकृति जब एकबुद्ध्यावच्छेदेन मुक्त होती है तब अन्यबुद्ध्यावच्छेदेन अमुक्त भी रह सकती है'— तो यह ठीक नहीं है क्योंकि बुद्धि का क्षय होने पर ही यह मोक्ष होता है तो फिर क्षीण-बुद्धि को मोक्ष का अवच्छेदक कैसे कहा जा सकता है ? और मुख्य बात तो यह है कि यदि पुरुष में ससार का वास्तविक सम्बन्ध न होता किन्तु ससार का दारतविक सम्बन्ध बुद्धि में ही होता है तो फिर बुद्धि का ही मोक्ष मानना युक्तिसङ्गत हो सकता है, क्योंकि जो वास्तव रूप में ससारी हो-वास्तवरूप में वही मोक्ष का अधिकारी हो सकता है । अतः पुरुष को ससारी और मुक्त कहना असङ्गत है ॥३५॥

[प्रकृतिवियोगात्मक मोक्ष आत्मा का ही संभवित है]

३६ वीं कारिका में मोक्ष को प्रकृतिगत मानने में एक अन्य दोष बताते हुए कहा गया है कि 'प्रकृतिवियोगो मोक्ष' इस साध्यशास्त्रीय वचन के अनुसार प्रकृति के साथ सम्बन्ध का अभाव होना ही मोक्ष है । इसलिये वह प्रकृति में नहीं हो सकता, क्योंकि प्रकृति में प्रकृति का असम्बन्ध मानने पर प्रकृति के स्वरूप की ही निवृत्ति हो जायगी । पुरुष में तो प्रकृति का असम्बन्ध माना जा सकता है, क्योंकि पुरुष के साथ प्रकृति का सम्बन्ध प्रकृति के व्यापार से ही होता है, अतः प्रकृति के व्यापार की निवृत्ति होने पर प्रकृति के सम्बन्ध की निवृत्ति हो सकती

‘एतद्देशोपदर्शयन्नाह—

मृलम्-पञ्चविंशतितत्त्वज्ञो यत्र तत्राश्रमे रतः ।

जटी मुण्डो जिम्बी वापि मुच्यते नात्र संशयः । ३७।

पञ्चविंशतितत्त्वज्ञः=प्रकृति-महाटाडिपञ्चविंशतितत्त्वग्रहस्यपरिज्ञाना, यत्र तत्र-गृह-
स्थादौ आश्रमे, रतः=तत्त्वज्ञानाभ्यामग्रान, जटी=जटावान, मुण्डो=मृण्डिनशिगाः, जिम्बी
वापि-शिखावानपि, मुच्यते=प्रकृति-विकागोपधानविलयेन स्वरूपावस्थितो भवति, वाद्यलिङ्ग-
मत्राऽकारणम् । नात्र संशयः=उदमित्यमेव, वचनप्रामाण्यात् ॥३७॥

निगमयति—

मृलम्-पुरुषस्यादिना मुक्तिरिति तन्त्रे चिरंतनः ।

इत्थं न घटते चैयमिति सर्वमयुक्तिमतम् ॥३८॥

इति=एतत्प्रकारे तन्त्रे=शास्त्रे, चिरंतनैः=पूर्वाचार्यैः, पुरुषस्य मुक्तिरुक्ता ।
न चैय=पुरुषस्य मुक्ति, इत्थं=उक्तप्रकारेण विचार्यमाणा, घटने इति हेतोः, सर्वं=
माख्योक्तम्, अयुक्तिमतम्=मुक्तिरहितम् ॥३८॥

हैं। जैसे, घटादि किमी भी वस्तु मे उस वस्तु की निवृत्ति नहीं देखी जाती। क्योंकि स्व मे स्व की प्रसक्ति नहीं होती, अत स्व मे स्व का प्रतिषेध भी नहीं हो सकता, और प्रनवन का ही प्रतिषेध होता है अप्रसक्त का नहीं। प्रकृति मे मोक्ष मानना शास्त्रविरुद्ध भी है जो साख्यमतमान्य अग्रिम कारिका मे स्पष्ट है ॥३६॥

[साख्यसिद्धान्त मे पुरुष का ही मोक्ष कहा गया है]

३७ वीं कारिका मे पूर्वकारिका मे कथित शास्त्रविरोध का प्रदर्शन करते हुए कहा गया है कि-
प्रकृति-महत्-आदि पचीस तत्त्वों का रहस्य जाननेवाला मनुष्य गृहस्यादि किमी भी आश्रम मे रहने पर मुक्त हो सकता है, चाहे वह जटा रखता हो या शिर का मुण्डन कराना हो अथवा चाहे वह जिखा धारण करता हो। प्रकृति आदि के तत्त्वज्ञान का अभ्यासद्वारा तत्त्वदर्शन हो जाने पर प्रकृति के विकारों का विलय होने से आत्मा अपने स्वरूप मे अवस्थित हो कर मुक्त हो सकता है। मोक्ष के लिये किमी भी प्रकार का बाह्य चिह्न अपेक्षित नहीं है। तत्त्वज्ञान से किसी भी स्थिति मे पुरुष के मुक्त होने मे कोई सगय नहीं है—वह तथ्य शास्त्रवचनो से सिद्ध है। इन स्थिति मे यह स्पष्ट है कि ज्ञाता पुरुष ही मुक्त हो सकता है। अचेतना प्रकृति तत्त्ववेत्ता नहीं हो सकती है, अत एव उसको मुक्ति नहीं मानी जा सकता ॥३७, ३८ वीं कारिका मे निष्कष बताया जा रहा है—

शास्त्र मे पूर्वाचार्यों ने पुरुष की ही मुक्ति होती है ऐसा कहा है किन्तु साख्यमत मे पुरुष की मुक्ति नहीं हो सकती। जैसा कि विचार-विमर्श द्वारा सिद्ध हो चुका है। अतः साख्य ने जो कुछ भी कहा है वह सब युक्तिहीन होने के कारण आमान्य है ॥३८॥

अत्रापि यावद् यथोपपन्नं तावतस्तथावार्तामाह—

मूलम्—अत्रापि पुरुषस्यान्ये मुक्तिमिच्छन्ति वादिनः ।

प्रकृति चापि सन्न्यायात्कर्मप्रकृतिमेव हि ॥३६॥

अत्रापि=सांख्यवादे, अन्ये वादिनः=जैनाः, पुरुषस्य मुक्तिमिच्छन्ति प्रकृतिवियोगलक्षणात् । प्रकृतिं चापि सन्न्यायात्=सत्कर्तात्, हि=निश्चितम्, कर्मप्रकृतिमेवेच्छन्ति, बुद्ध्यादीनां निमित्तत्वात् । तत्तमन्ययश्च कथञ्चिदात्मादावेवोपपद्यते । सर्वथा सत्कार्यवादे तु सतः मिद्धत्वेनाऽकरणात्, साध्यार्थितयैवोपादानग्रहणात्, नियतादेव क्षीरादेः सामग्र्या दध्यादिदर्शनात्, सिद्धे शक्यव्यापारात्, तादात्म्ये स्वस्मिन्निव कार्यं कारण[त्वा]भावाद् [इति] विपरीतं हेतुपञ्चकम् ।

(सांख्यमत मे तथ्यांश का निरूपण)

३६ वीं कारिका मे सांख्योक्त विषयो मे जिस रीति से उपपत्ति हो सकती है उस रीति से उस की उपपत्ति बताई गई है । कारिका का अर्थ इस प्रकार है—

सांख्यसिद्धान्त मे पुरुष की मुक्ति और प्रकृति का प्रतिपादन किया गया है । इस प्रकार जैन विद्वानो ने पुरुष की मुक्ति व प्रकृति मान ली है और उनका कहना है कि पुरुष की प्रकृतिवियोगरूप मुक्ति होती है यह ठीक है किन्तु प्रकृति का जो स्वरूप सांख्य ने माना है वह न्यायपूर्वक विचार करने पर जैन शासन मे वर्णित कर्मप्रकृति से भिन्न नहीं सिद्ध होती । अतः कर्मप्रकृति के रूप मे ही प्रकृति मान्य हो सकती है, क्योंकि वही बुद्धि आदि सम्पूर्ण जगत् की निमित्त कारण होती है । उसका सम्बन्ध भी कथञ्चित् आत्मा मे उपपन्न हो जाता है ।

[सत्कार्यवाद विरोधी हेतुपञ्चक]

सांख्यशास्त्र मे सत्कार्यवाद का वर्णन किया गया है, वह भी यथावर्णित रूप मे जैन विद्वानो को स्वीकार्य नहीं है क्योंकि कार्य को सर्वथा सत् मानने पर सत्कार्यवाद को सिद्ध करने के लिये सांख्यविद्वानो द्वारा प्रयोग मे लाये गये पाँचो हेतु विपरीत हो जाते हैं । अर्थात् (१) जैसे अस्त का कारण=जन्म नहीं हो सकता उसी प्रकार सर्वथा सत् का भी स्वतः सिद्ध होने के कारण-जन्म नहीं हो सकता । (२) एव जो सिद्ध है उसके लिये उपादान का ग्रहण भी नहीं हो सकता है, क्योंकि सर्वथा सिद्ध मे कुछ साधनीय नहीं होता और उपादान का ग्रहण साधनीय के लिये ही होता है । (३) सभी पदार्थो से सभी कार्यों की उत्पत्ति नहीं होती यह हेतु भी सर्वथा सिद्धवस्तु के सम्बन्ध मे उपपन्न नहीं होता, क्योंकि नियत दुग्धादिसामग्री से दधि के रूप मे पूर्व असिद्ध का ही सपादन होता है । (४) 'शक्य द्वारा शक्य का ही कारण होता है—' यह हेतु भी सर्वथा सिद्धवस्तु के सम्बन्ध मे युक्त नहीं हो सकता, क्योंकि शक्ति का व्यापार भी सिद्ध मे नहीं देखा जाता । (५) कार्य और कारण के तादात्म्य को भी सत्कार्यवाद का समर्थक नहीं किया जा सकता, क्योंकि कार्य और कारण मे सर्वथा तादात्म्य मानने पर कार्यकारण भाव ही नहीं हो सकता—जैसे वही वस्तु उस का कार्य और कारण नहीं होती । अतः

यदि कारणव्यापारात् प्रागपि पटस्तन्तुषु सन्नेव, तदा किमित्युपलब्धिकारणेषु मत्सु सत्यामपि जिज्ञामायां नोपलभ्यते ? 'अनाविर्भावादि'ति चेत् । कोऽयमनाविर्भावः ? उपलब्धेरभावश्चेत् । नैव कथम् इत्याक्षेपे तदेवोत्तरम् , इति घट्टकुट्ट्यां प्रभातम् । अथोपलब्धियोग्यस्यार्थक्रियाकारिरूपस्य विग्रहोऽनाविर्भाव इति चेत् ? अमत्कार्यवादः, तादृशरूपस्य प्रागसतः पश्चाद्भावात् । 'विजातीयमयोगस्य तदवच्छेदेन सन्निकर्षस्य वा व्यञ्जकस्याऽभावाद् न प्रागुपलब्धि'ति चेत् ? तर्हि तस्यैव प्रागसत्त्वेऽसत्कार्यापातः । 'प्राक् सन्नेवाविर्भूतो व्यञ्जक' इति चेत् ? न, आविर्भावस्यापि सदसद्विकल्पप्रासात् । 'स्थूलरूपावच्छिन्नस्य प्रागसत्त्वाद् नोपलब्धिः, धर्म-धर्मिणोः सौक्ष्म्यस्थौल्ययोश्चैकत्वाद् नानवस्थे'ति चेत् ? तर्हि सूक्ष्मरूपावच्छिन्नस्याऽहेतुकत्वेऽतिप्रसङ्गः । प्रकृतिमात्रहेतुकत्वे च स्थूलतादशायामपि तदापत्तिः, अनिमोक्षश्च इति न किञ्चिदेतत् । तस्माच्छ्रवणस्यैव वस्तुनः कथञ्चित् सत्त्वम् असत्त्वं चोपपत्तिमत् । तथा च बुद्ध्यादीनामहंत्वसामानाधिकरण्येनाऽव्यवसीयमानत्वात् तद्वर्ततया तत्रैव समन्वयः, कर्मप्रकृतिस्तु तत्र निमित्तमात्रमिति प्रतिपत्तव्यम् ॥३१॥

इन हेतुओं से उत्पत्ति के पूर्व कार्य की एकान्त सत्ता नहीं सिद्ध हो सकती अपितु यह सिद्ध होता है कि कार्य उत्पत्ति के पूर्व कारणपर्याय के रूप में सत् होता है और कार्य पर्याय के रूप में असत् होता है ।

पट अपने कारणों के व्यापार के पूर्व भी तन्तुओं में यदि सर्वात्मना सत् होगा तो इस प्रश्न का कोई उत्तर दिया जाना कठिन होगा कि कारण व्यापार के पूर्व भी पट की उपलब्धि के समस्त कारणों के रहने पर और पट को उपलब्ध करने की इच्छा होने पर भी-पट की उपलब्धि क्यों नहीं होती ? 'उस समय पट का आविर्भाव न होने से पट की उपलब्धि नहीं होती' यह नहीं कहा जा सकता । क्योंकि आविर्भाव न होने का अर्थ है उपलब्धि का अभाव । अतः कारणव्यापार के पहले कार्य की उपलब्धि नहीं क्यों होती ? इस प्रश्न का उत्तर यह नहीं दिया जा सकता कि कार्य की उपलब्धि का अभाव है, क्योंकि जिस उपलब्धि के अभाव से कार्य की अनुपलब्धि मानी जायगी वह उपलब्धि क्यों नहीं होती ?' यह प्रश्न भी उठेगा । अतः यह उत्तर नदी के घाट पर नदी पार करने का कर ग्रहण करने के लिये बनी हुई कुटी में ही प्रमात होने के समान होगा । आशय यह है कि जेमे कोई व्यक्ति रात्रि के समय नदी पार कर नदी और कुटी के बीच ही किसी रास्ते से इस अभिप्राय से नौकले कि जिससे कुटी पर उसे न जाना पड़े और वह करदान से मुक्त हो जाय किन्तु रात के अन्वरे में चलते चलते उस कुटी पर ही पहुँचने पर प्रमात हो जाय और वह कर ग्रहण करने वालों के घेरे में आ जाय उसी प्रकार 'कार्य को उत्पत्ति के पहले सर्वथा सत् मानने पर कारण व्यापार के पूर्व कार्य की उपलब्धि क्यों नहीं होती' इस प्रश्न का उक्त उत्तर देने पर उत्तरकर्ता पूर्वप्रश्न की परिधि में ही फँस जाता है ।

यदि यह कहा जाय कि-आविर्भाव न होने का अर्थ है उपलब्धि योग्य वस्तु को उपलब्धि का विषय बनाने वाले रूप का अभाव ।-तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर असत्कार्यवाद सिर पर लबा हो जाता है । क्योंकि उपलब्धि योग्य को उपलब्धि विषय बनाने वाले रूप का पहले

एवं च न पूर्वोक्तदोष इत्याह—

मूलम्—तस्याश्चानेकरूपत्वात् परिणामित्वयोगतः

आत्मनो बन्धनत्वाच्च नोक्तदोषसमुद्भवः ॥४०॥

तस्याश्च कर्मप्रकृतेः अनेकरूपत्वात् एकानेकश्वलस्वभावत्वात्, परिणामित्वयो-
गतः ज्ञानावरणादिविपाकपरिणामोपपत्तेः, एकरूपत्व एवाऽनेककार्यजनकत्वाऽसंभवात् ।
आत्मनोऽन्योन्यानुप्रवेशेन बन्धनत्वात्=स्वरूपतिरोधायकत्वात्, कर्माऽऽत्मनोर्द्वयोरपि बन्धन-
बन्धस्वभावपरिणामात् तथोपपत्तेः, नोक्तदोषस्याऽनिर्मोक्षादेः समुद्भवोऽवकाशः ॥४०॥

अभाव और वाद मे उस का भाव मानने पर ही उक्त बात कही जा सकती है । यदि यदि यह कहा जाय कि—'पट व्यापार के पूर्व कार्य के साथ इन्द्रिय का विजातीय सयोग अथवा जिस स्थान मे कार्य को उपलब्धि होती है तत्स्थानावच्छेदेन इन्द्रियसन्निकर्षरूप व्यञ्जक का अभाव होने से कारण व्यापार के पूर्व कार्य की उपलब्धि नहीं होती—'तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस उत्तर मे भी उक्त सयोग या सन्निकर्ष का पहले अभाव और वाद मे भाव मानने से असत्कार्यवाद की आपत्ति होती है । यह भी नहीं कहा जा सकता कि—'उक्त सयोग या सन्निकर्ष पहले भी सत् रहता है किन्तु व्यञ्जक आविर्भूत होने पर व्यक्त होता है'—क्योंकि उसके अविर्भाव के विषय मे भी सत् और असत् का विकल्प उठ सकता है ।

यदि यह कहा जाय कि—कार्य स्थूल रूप से अवच्छिन्न होकर पहले नहीं रहता इसलिये पहले उसकी उपलब्धि नहीं होती और धर्म और धर्मों मे ऐक्य होने से कार्य के सूक्ष्म और स्थूल रूप मे ऐक्य होने से अनवस्था भी नहीं होती—तो यह कहना भी ठीक नहीं हो सकता, क्योंकि सूक्ष्मरूपावच्छिन्नकार्य को यदि अहेतुक माना जायगा तो कार्य सूक्ष्मरूप से किसी नियत देश ही मे न रह कर अन्य देश मे भी उसके अस्तित्व की आपत्ति होगी और यदि प्रकृतिमात्र को ही उसका हेतु माना जायगा तो कार्य की स्थूलत्व दशा मे भी कार्य मे सूक्ष्मता की आपत्ति होगी और उस सूक्ष्मता के कारण पहले के समान कारणव्यापार के बाद भी कार्य की उपलब्धि न हो सकेगी और सूक्ष्मरूपावच्छिन्न कार्य को अहेतुक या प्रकृतिमात्र हेतुक मानने पर उसका कभी भी अभाव न हो सकने से उसका बन्धन बने रहने के कारण मोक्ष का अभाव हो जायगा इसलिये वस्तु को अनेकान्तात्मक मानकर ही उसके सत्त्व और असत्त्व का कथञ्चित् उपपादन युक्तिसंगत हो सकता है । निष्कर्ष यह है कि बुद्ध्यादि का अध्यवसाय अहमर्थ आत्मा मे होता है, अत एव उसे अहमर्थ का धर्म मानकर अहमर्थ मे ही उसका समन्वय मानना उचित है । कर्म प्रकृति तो उस मे निमित्त मात्र है ॥३९॥

[प्रकृतिस्थानीय कर्म से बन्ध और मोक्ष का सम्भव]

'४० वीं कारिका मे यह बताया गया है कि—सांख्यमत मे आत्मा मे ससारित्व और मुक्तत्व की अनुपपत्तिरूप दोष जैन मत मे नहीं हो सकता है । इस बात का उपपादन करते हुए कहा गया है कि कर्मप्रकृति अनेकरूप है अर्थात् एक अनेक स्थिर क्षणिक सत् असत् आदि रूपों से उस का स्वभाव शबल-बहुविध है । अतः उस मे ज्ञानावरणादि के विपाकात्मक परिणामों की उप-

परः शङ्कते-

मूलम्-नामूर्तं मूर्ततां याति मूर्तं नायात्यमूर्तताम् ।

यतो बन्धाद्यतो न्यायादात्मनोऽसंगतं तथा ॥४१॥

न अमूर्तं=रूपादिसनिवेशरहितम्, मूर्ततां=रूपादिमन्परिणतिम्, याति=आश्रयति, आकाशादौ तथाऽदर्शनात् । तथा मूर्तं=रूपादिमत्, अमूर्तानां अमूर्तपरिणतिम् न आयाति परमाद्यादिषु तत्सद्भावाऽसिद्धेः, यतः=यस्मादेवं न स्वरूपविपर्ययो भवति, अतः=अस्मात्, न्यायात्=नियमात् तथा=कर्मप्रकृत्या आत्मनो बन्धाद्यसंगतम् ॥४१॥

अत्रोत्तरम्-

मूलम्-देहस्पर्शादिसंविच्या न यात्येवेत्ययुक्तिमत् ।

अन्योन्यन्यासिजा चेयमिति बन्धादि संगतम् ॥४२॥

देहे स्पर्शः कण्टकादिस्पर्शः उपघातहेतूपनिपातोपलक्षणमेतत्, आदिनाऽनुग्रह-हेतूपनिपातसंग्रहः; तत्संविच्या=तज्जनितसुरसदुखानुभूत्या, 'न यात्येव अमूर्तं मूर्तताम्' इति प्राक्त-

पत्ति हो सकती है । यदि उस का कोई एक ही रूप माना जाता तब वह अनेक कार्यों की जन्नी न होती । कर्मप्रकृति और आत्मा का एक दूसरे में अनुप्रवेश होने के कारण कर्मप्रकृति के द्वारा आत्मा का बधन आत्मा के सत्स्वरूप का तिरोधान भी हो सकता है, क्योंकि कर्म में बन्धन स्वभावात्मक परिणाम और आत्मा में बद्धस्वभावात्मक परिणाम होता है । अतः कर्म को आत्मा का बधन और आत्मा को कर्म का वध्य होने में कोई बाधा नहीं हो सकती, इसलिये जैन मत में आत्मा में ससार और मोक्ष के अभाव का प्रसंग नहीं हो सकता ॥४२॥

[मूर्त और अमूर्त के अन्योन्य अपरिवर्तन की आशका]

४१ वीं कारिका में कर्म और आत्मा के जैन सम्मत अन्योन्यानुप्रवेश सम्बन्ध में साह्यवेत्ताओं की यह शंका प्रदर्शित की गई है कि—

जो पदार्थ अमूर्त होता है, जिसमें रूप स्पर्शादि का अस्तित्व नहीं होता वह पदार्थ मूर्त नहीं हो सकता । रूप स्पर्श आदि के आश्रयरूप में उसका परिणाम नहीं हो सकता जैसा कि आकाशादि में देखा जाता है । यह सर्वमान्य है कि आकाश आदि अमूर्त=रूपस्पर्शादिहीनपदार्थ कभी भी मूर्त रूप-स्पर्शादि से युक्त नहीं होता । इसी प्रकार जो पदार्थ मूर्त होता है, रूपस्पर्शादि से युक्त होता है उसका कभी अमूर्त परिणाम नहीं होता जैसे मूर्त परमाणु आदि में अमूर्त परिणाम कभी नहीं होता । इस प्रकार जब यह सिद्ध है कि वस्तु के स्वरूप में वैपरीत्य नहीं होता तब आत्मा के स्वरूप में भी वैपरीत्य की समावना कैसे हो सकती है ? अतः कर्मप्रकृति से आत्मा का बधनादि होना असंगत है ॥४१॥

[मूर्त-अमूर्त परिवर्तन की उपपत्ति]

४२ वीं कारिका में साह्य की पूर्वोक्त शंका का उत्तर दिया गया है जो इस प्रकार है—देह में उपघातक कण्टक आदि का स्पर्श होने पर दुःखकी एवं अनुग्रह हेतुभूत माला चन्दन आदि के स्पर्श से सुखकी अनुभूति होती है, जिससे अमूर्त आत्मा का मूर्त होना सिद्ध है । अतः यह कथन कि-‘अमूर्त

नानुपङ्गः, इति=एतत् अयुक्तिमत्=अनुभववाधितम् । 'घटादिमंविचित्वद् देहस्पर्शादिमंवि-
त्तिरात्मनोऽतन्मयत्वेऽप्युपपत्स्यत' इत्यत आह-इय च=देहस्पर्शादिसंविचित्श्च अन्योन्यव्याप्तिजा
गुड शुण्ठीद्रव्ययोरिव शरीराऽऽत्मनोर्जात्यन्तरतापत्तिप्रभवा, प्रतिप्रतिक तदनुभवात्, एका-
भावेऽप्यभावाच्च । युक्त चैतत्, अविभागदर्शनात्, नरत्वादेरेकनिष्ठत्वेऽतिप्रमङ्गात्, व्या-
सज्यवृत्तित्वे च परस्यापसिद्धान्तः, व्यासज्यवृत्तिजात्यनभ्युपगमात्, एकाश्रयत्वानुभववि-
रोधात्, शरीराऽप्रत्यक्षेप्यन्धकारे नरत्वप्रतीत्यनुपपत्तेश्च । तदिदमाह भगवान् सम्मतकारः-
'अण्णोण्णाणुगयाणं इमं व तं वत्ति विभयणमजुत्तं ।

जह दुद्ध-पाणियाणं जावंत विसेसपज्जाया ॥ [सन्मति० गाथा ४७] ॥

अन्योन्यानुगतयोरिदं-कर्मणोर्दुग्ध-पानीययोरिव यावन्तो विशेषपर्यायास्तावत्सु 'इदं
वा तद् वा इति' विभजनमयुक्तम्, प्रमाणाभावात् । 'एवं तर्हि ज्ञानादयोऽपि देहे स्युः, देहरूपा-

कभी मूर्त नही होता' अनुभव से बाधित होने के कारण अप्रयुक्त है । यदि यह कहा जाय- 'जैसे आत्मा
मे घटादिरूपता न होने पर भी उसको घटादि का अनुभव होता है, उसी प्रकार देह स्पर्शादि न होने
पर भी देहस्पर्शादि का अनुभव आत्मा को हो सकता है । अत आत्मा को देहस्पर्शादिमय मानकर
अमूर्त्त को मूर्त्त के रूप में परिणत होने की सिद्धि नहीं की जा सकती-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि
आत्मा को देहस्पर्शादि की अनुभूति होती है वह देह और आत्मा की एक दूसरे में व्याप्ति होने से ही
होती है अत जैसे गुड और सूठ इन दोनों द्रव्यों का परस्पर में मिश्रण हो जाने पर ही एक में दूसरे
के धर्म की अनुभूति होती है उसी प्रकार देह और आत्मा का परस्पर में मिश्रण हो जाने पर ही एक
में दूसरे के धर्म की अनुभूति होती है, देह और आत्मा का परस्पर में मिश्रण अर्थात् आत्मा में देह
रूपता और देह में आत्मरूपता होने पर ही आत्मा में देहस्पर्शादि की अनुभूति हो सकती है ।

[सांख्यमत में देहात्म अविभाग को अनुपपत्ति]

यह इसलिये मानना आवश्यक है कि दोनों में दोनों के धर्मों की अनुभूति होती है और एक
के अभाव में दूसरे की अनुभूति नहीं होती और यही युक्तिसंगत भी है-क्योंकि देह और आत्मा में
अविभाग देखा जाता है ।

सांख्य मतमें देह और आत्मा का यह अविभाग नहीं उपपन्न हो सकता है क्योंकि नरत्व आदि
धर्मों को एकमात्रगत मानने पर दूसरे में उसका अनुभव मानने पर अतिप्रसङ्ग होगा और उभयवृत्ति
अर्थात् देह-आत्म उभयगत मानने पर अपसिद्धान्त होगा, क्योंकि सांख्य मत में व्यासज्यवृत्ति जाति
नहीं मानी जाती है । नरत्व और आत्मत्व में 'अहं नरः' इस प्रकार एकाधिकरणता का अनुभव होता है
सांख्यमत में इसकी उपपत्ति नहीं हो सकती । एव अन्धकार में शरीर का प्रत्यक्ष न होने पर भी नर-
त्व की प्रतीति होती है, सांख्यमत में इसकी भी उपपत्ति नहीं हो सकती । जैनमत में इन त्रुटियों की
समाधान नहीं होती क्योंकि देह और आत्मा का अन्योन्य मिश्रण होने के कारण आत्मा में देह धर्म
और देह में आत्मधर्म की अनुभूति होने में कोई बाधा नहीं होती । भगवान् सन्मतिकार ने इस बात
को 'अण्णोणा०' इस गाथा से स्पष्ट किया है । गाथा का अर्थ इस प्रकार है—

१ अन्योन्यानुगतयोरिदं वा तद् वेति विभजनमयुक्तम् । यथा दुग्धपानीययोर्यावन्तो विशेषपर्यायाः ।

दयोऽप्यात्मनी'ति चेत् ? इष्टापत्तिः । तदाह-

रूपादपञ्जवा जे देहे जीवद्रवियम्मि सुदूमि ।

ते अण्णोण्णाणुगाया पण्णवण्णिज्जा भवन्थम्मि ॥ १ ॥ इति । [मन्मति० ४८]

'गौरोऽहं जानामि' इत्यादिधियस्तथैवोपपत्तेः, रूपादि-ज्ञानादीनामन्योऽन्यानुप्रवेशेन कथञ्चिदेकत्वा-ऽनेकत्व-मूर्तत्वादिसमावेशात् । अत एव दण्डात्मादीनामेकत्वं अनेकत्वं च स्थानाङ्गे व्यवस्थितम् । तदाह-

“ एवं एगे आया, एगे टडे अ होड किरिया य ।

करणविरोसेण य तिविहजोगसिद्धी वि अविरुद्धा ॥ १ ॥ [मन्मति० ४९]

नन्वेवमन्तर्द्वि-विपाटाद्यनेकविचर्त्तात्मकमेकं चैतन्यम्, वहिर्वाल कुमार-यौवनाद्यनेका-

(अन्योन्यानुगत मे विभाग की अयुक्तता)

'जो द्रव्य परस्पर में अनुगत होते हैं अर्थात् जिनमें परस्पर तादात्म्य होता है उनमें यह और वह एव ये धर्म इसके और वे धर्म उसके' इस प्रकार का विभाग युक्तिसंगत नहीं होता । जैसे दूध और पानी में जितने ही विशेष पर्याय होते हैं उन्हें दुग्ध पर्याय और जलपर्याय इन दो वर्ग में विभक्त नहीं किया जाता है उसी प्रकार आत्मा और कर्म अन्योन्यानुगत होते हैं अतः उनके पर्यायों को भी देह पर्याय और आत्मपर्याय के रूप में विभक्त नहीं किया जा सकता है, क्योंकि इस प्रकार के विभाजन में कोई प्रमाण नहीं होता ।'

इस प्रसंग में यह आपत्ति उठाना कि—'ऐसा मानने पर ज्ञान आदि देह के धर्म हो जायेंगे और स्पर्शादि आत्मा के धर्म हो जायेंगे—'यह ठीक नहीं है क्योंकि जैन मत में यह बात मान्य ही है जैसा कि 'रूपादिपर्यवा०' आदि गाथा में स्पष्ट कहा गया है कि- देह के रूप आदि पर्याय एव जीवद्रव्य के पर्याय देह और जीवद्रव्य के अन्योन्य अनुगत होने से जीवकी भद्रस्थ दशा में एक दूसरे के धर्म रूप में मान्य है ।' ऐसा मानने पर 'गौरोऽहं जानामि' इस रूप में देह के धर्म गौररूप और आत्मा के धर्म ज्ञानका एक आश्रय में अनुभव हो सकता है । और यदि देह और आत्मा का अन्योन्यानुवेध-परस्पर तादात्म्य न माना जायगा तो इस अनुभव की उत्पत्ति नहीं हो सकती । देह और आत्मा में अन्योन्यानुप्रवेश होने से रूप आदि देह धर्म और ज्ञान आदि आत्मधर्मों में भी अन्योन्यानुप्रवेश तादात्म्यरूप होता है और उनके धर्म का अनुप्रवेश सामानाधिकरण्य यानी एकाश्रयनिष्ठत्व रूप होता है । अन्योन्यानुप्रवेश के कारण ही एक वस्तु में एकत्व अनेकत्व तथा मूर्तत्व अमूर्तत्व आदि धर्मों का कथञ्चित् समावेश होता है । इसलिये एटाणांशसूत्र में भी आत्मा और दण्ड आदि में एकत्व और अनेकत्व का समावेश बताया गया है । जैसा कि "एवं एगे आया०" इस सम्मति सूत्र से भी स्पष्ट होता है । सूत्र का अर्थ यह है कि आत्मा स्वरूपदृष्टि से एक होता है और दण्ड तथा क्रियाभी सामान्य की दृष्टि से एक होता है किन्तु कारण विशेष से तीन प्रकार के योग की सिद्धि में कोई विरोध नहीं होता इसलिये एक ही आत्मा और दण्ड आदि त्रितयात्मक हो जाता है ।

१ रूपादिपर्यवा ये दह जीवद्रव्ये शुद्धे । तेऽन्योन्यानुगताः प्रज्ञापनीया भवस्ये ॥

२ एवमेक आत्मा एको दण्डश्च भवति क्रियाऽपि । करणविशेषेण च त्रिबिधयोगसिद्धिरप्यविरुद्धा ॥

वस्थात्मरुमेरुशरारमध्यक्षतः संवेद्यत इत्यस्य विरोधः, बाह्याऽभ्यन्तरविभागाभावादि'ति चेत् ? सत्यम्, आत्मभिन्नत्वाभ्यां तद्व्यपदेशाद् । तदाह—

१ण य बाहिरओ भावो अब्मंतरओ अ अत्थि समयम्मि ।

णोइंदियं पुण पडुच्च होइ अब्मंतरविसेमो ॥ [सन्मति ५०]

सर्वस्यैव मूर्ताऽ मूर्त्तादिरूपतयाऽनेकान्तात्मकत्वात् 'अयं बाह्यः, अयं चाभ्यन्तरः' इति समये न वास्तवो विभागः । अभ्यन्तर इति व्यपदेशस्तु नोइन्द्रियं मनः प्रतीत्य, तस्याऽऽत्मपरिणति-रूपस्य पराऽप्रत्यक्षत्वात्, शरीर-वाचोर्गिव । न च तद्वदेव तस्य परप्रत्यक्षत्वापत्तिः, इन्द्रिय-ज्ञानस्याशेषपदार्थस्वरूपग्राहकत्वाऽयोगात् । एवं च स्याद्बाह्योक्तिरेव युक्ता न तु परस्परनिरपेक्ष-नयोक्तिर्विना श्रोतृधीपरिकर्मणानिमित्तम्, वस्तुनोऽनेकान्तात्मकत्वात् । तदाह—

(विवर्त्तो के बाह्याभ्यन्तरविभाग अनुपपत्ति की आशका)

देह और आत्मा मे अन्योन्यानुबेध मानने पर यह झड़का हो सकती है कि- 'हर्ष विषादादि अनेक आभ्यन्तर विवर्त्तो से अभिन्न एक चैतन्य है, और बाल्य-क्रीमार्य, यौवनादि अनेकविधावस्थाओ से अभिन्न एक शरीर है यह जो प्रत्यक्ष अनुभव होता है वह नहीं हो सकेगा । क्योंकि देह और आत्मा एव उनके विवर्त्त और अवस्थाओ मे अन्योन्यानुबेध मानने पर बाह्य और आभ्यन्तर का विभाग नहीं हो सकता ।' किन्तु यह शका केवल आपातत उचित हो सकती है, क्योंकि आत्मा के भेदाऽभेद के कारण चैतन्यस्वरूप आत्मा के उक्त विवर्त्त और देह की उक्तावस्थाओ मे बाह्य और आभ्यन्तर के अनुभाग न होने पर भी मनोग्राह्यत्व और मनोग्राह्यत्वाभाव रूप से बाह्याभ्यन्तर का व्यवहार हो सकता है । कहने का आशय यह है कि देह और आत्मा के अन्योन्यानुबेध होने से आत्मधर्म भी देह-गत होने से बाह्य और देहधर्म आत्मगत होने से आभ्यन्तर हो जाते हैं । अत देह और आत्मधर्म को बाह्य और आभ्यन्तररूप मे विभक्त नहीं किया जा सकता । किन्तु हर्ष-विषादादि चैतन्य के विवर्त्तो का मानसज्ञान होता है और देह की बाल कौमारादि अवस्थाओ का मानसज्ञान नहीं होता । अत एव मानसत्वरूप से उनका विभाग हो सकता है । और उस विभाग के आधार पर चैतन्य और देह के उक्त प्रत्यक्षानुभव की उपपत्ति भी हो सकती है । जैसा कि--'ण य बाहिरओ' इस गाथा मे स्पष्ट किया गया है । गाथा का अर्थ यह है कि जैन प्रवचन मे देह और आत्मा के भावो का बाह्य और आभ्यन्तर इस प्रकार भेद नहीं होता है किन्तु नोइन्द्रिय-मनसे होने वाली प्रतीति और अप्रतीति के आधार पर उनमे भी बाह्य और आभ्यन्तर का व्यवहार होता है । जैन मत में सभी वस्तु मूर्त्त और अमूर्त्त आदि रूपसे अनेकान्त स्वरूप है । यह बाह्य भाव है, यह आभ्यन्तर भाव है—यह भावो का विभाग केवल प्रवचन का विषय है, वास्तव नहीं है । हर्षविषादादि आत्मधर्मों में जो आभ्यन्तर का व्यवहार होता है वह उनको मनोग्राह्यता के कारण होता है । वे धर्म आत्मा के परिणाम रूप होने से शरीर और वाणी की तरह दूसरे को प्रत्यक्ष नहीं होते । दूसरो को उनका प्रत्यक्ष न होना ही उन्हें बाह्य व्यवहार से वचित कर आभ्यन्तर व्यवहार का पात्र बना देता है । शरीर और वाणी के समान हर्ष-विषादादि मे परप्रत्यक्षत्व की आपत्ति नहीं दी जा सकती है—क्योंकि परप्रत्यक्ष इन्द्रिय से होता है

१ न च बाह्यको भावोऽभ्यन्तरकश्चास्ति समये । नोइन्द्रिय पुनः प्रतीत्य भवत्यभ्यन्तरविशेषः ॥

'दृग्दृष्टियस्स आया वंधइ कम्मं फलं च वेएइ ।
 त्रिइयस्स भावमेत्तं ण कुणइ ण य कांड वेएइ ॥ [मं० ५१]
 दृग्दृष्टियम्म जो चेव कुणइ मो चेव वेयण नियमा ।
 अण्णो करेइ अण्णो परिभुंजइ पज्जवणयस्स ॥ [मं०-५२]
 जे वयणिज्जविअप्पा संजुज्जेनेमु होंति एणमु ।
 सा मममयपणवणा तित्थयगमायणा अण्णा ॥ [मं०-५३]
 पुरिसज्जायं तु पडुरुच जाणओ पणविविज्ज अण्णयं ।
 परिक्कमणानिमित्तं दाएहा मो विमेमपि ॥ [मं०-५४]
 तस्माद् देहात्मनोऽन्योन्यव्याप्तिर्जैव देहस्पर्शादिगवित्तिगिति सिद्धम् ।
 इति हेतोः, वन्धादि संगतं=युक्तम् कार्यान्वधानुपपत्तेः ॥४२॥

श्रीर इन्द्रियजन्यज्ञान अशेषपदार्थ का ग्राहक नहीं होता है। इस प्रकार स्याद्वाद का मत ही युक्ति सगत है। जो कथन परस्पर निरपेक्ष नयमूलक होता है वह श्रोता की दृष्टि को व्युत्पत्त्याधान रूप निर्मित के बिना ग्राह्य नहीं हो सकता। क्योंकि वस्तु अनेकान्तिक होती है और नय एकान्त-दृष्टि-रूप होता है अतः वह अन्यनय से निरपेक्ष होकर वस्तु के यथार्थस्वरूप को प्रस्तुत नहीं कर सकता। जैसा कि 'दृग्दृष्टियम्म०' आदि कारिकाओं में स्पष्ट है।

कारिकाओं का अर्थ इस प्रकार है—द्रव्यास्तिक नय की दृष्टि से आत्मा कर्मबन्ध को उत्पन्न करता है और उसके फल का अनुभव भी करता है किन्तु पर्यायास्तिक नय की दृष्टि से आत्मा भावमात्र होता है वह अल्पकालिक होने से न चिरस्थायी कर्मबन्ध को उत्पन्न करता है न वही उसके फल का अनुभव करता है। द्रव्यास्तिक नय की दृष्टि से जो कर्म करता है नियम से वही फल का भोक्ता होता है, किन्तु पर्यायास्तिक नय की दृष्टि से कर्म करने वाला आत्मा दूसरा होता है और फल का भोक्ता दूसरा होता है क्योंकि कर्मकाल का आदिमपर्याय भोगकाल में नहीं रहता इसीलिये पर्यायभेद से आत्मभेद हो जाता है।

द्रव्यास्तिक और पर्यायास्तिक दोनों का आश्रय लेकर जो विकल्पवचन कहे जाते हैं उससे अपने सम्यक् प्रवचन का परिज्ञापन होता है, तीर्थकर का अवमान नहीं होता। उपदेष्टा को उपदेश्य पुरुष के प्रति उपबुद्धत नयो मे किसी भी नय के आधार पर वस्तु के स्वरूप का ज्ञापन करना

१ द्रव्यास्तिकस्याऽऽत्मा बध्नाति कर्मं फलं च वेदयति ।

द्वितीयस्य भावमात्र, न करोति न च कोऽपि वेदयति ॥४१॥

द्रव्यास्तिकस्य य एव करोति स एव वेदयति नियमात् । अन्य. करोत्यन्यः परिभुङ्क्ते पर्ववनयस्य ॥४२॥
 ये वचनीयविकल्पा संयुज्यमानयोर्भग्नन्त्येतयो । सा स्वसमयप्रज्ञापना तीर्थकराशातनाऽन्या ॥४३॥
 पुरुषजात तु प्रतीत्य ज्ञायक प्रज्ञापयेदन्वतरत् । परिकर्मणानिमित्त दर्शयेत् स विशेषमपि ॥४४॥

न च सहचारमात्रदर्शनादुक्तनियमोऽपीत्याह-

मूलम्-मूर्त्याऽप्यात्मनो योगो घटेन नभसो यथा ।

उपघातादिभावश्च ज्ञानस्येव सुरादिना ॥४३॥

मूर्त्यापि=प्रकृत्या आत्मनो योगः 'संभवति' इति शेषः । दृष्टान्तमाह-यथा घटेन नभसः । 'घटेन संयुक्तमपि नभो न घटस्वभावतां यातीति न दोष' इति चेत् ? स संयोगः किं घटस्वभावः, नभःस्वभावः, उभयस्वभावः, अनुभयस्वभावो वा ? आद्ययोरुभयनिरूप्यत्वानुपपत्तिः । तृतीये च वदतो व्याघातः, घटस्वभावसंयोगवत्तया नभसो घटस्वभावत्वात् । चतुर्थे त्वनुपाख्यत्वापत्तिः, इति न किञ्चिदेतत् ।

चाहिये किन्तु उत्पादनीय ज्ञान मे सम्यक्त्व का सपादन करने के लिये उसे विशेष-अन्यनय सम्मत बात का भी उपदेश करना चाहिये ।

इस प्रकार यह निर्विवाद सिद्ध होता है कि आत्मा को देह स्पर्शादि की अनुभूति देह और आत्मा की अन्योन्यव्याप्ति-एक मे दूसरे के अनुप्रवेश से ही होती है । अतः कार्य की प्रकारान्तर से उपपत्ति न होने के कारण जैनशास्त्रोक्त प्रकार से ही आत्मा मे बन्ध और मोक्ष का होना युक्तिसंगत है ।

(मूर्त्त और अमूर्त्त के सम्बन्ध की उपपत्ति)

४३ वीं कारिका मे यह बताया गया है कि-'दो वस्तुओं के केवल सहचारमात्र से उनके धर्मों की एक दूसरे मे अनुभूति का नियम नहीं बन सकता । किन्तु उसके लिये वस्तुओं का अन्योन्यात्मकत्व आवश्यक है-

कारिका का अर्थ इस प्रकार है-अमूर्त्त आत्मा का भी मूर्त्त प्रकृति के साथ सम्बन्ध हो सकता है, जैसे अमूर्त्त आकाश का घटके साथ । यदि कहा जाय कि-'आकाश घट से संयुक्त होकर भी घटस्वभाव नहीं होता इसलिये उनका सम्बन्ध तो बुद्धिगम्य है किन्तु प्रकृति और आत्मा का सम्बन्ध तो आप ऐसा मानते हैं जिस से आत्मा प्रकृतिस्वभाव बन जाता है । अतः प्रकृति और आत्मा के बीच अभिमत सम्बन्ध के अनुकूल यह दृष्टान्त नहीं हो सकता'-तो यह ठीक नहीं हैं क्योंकि दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिक मे पूर्णतया साम्य नहीं अपेक्षित होता । अतः प्रकृति और आत्मा मे घट और आकाश का पूर्ण साम्य न होने पर भी 'मूर्त्त के साथ अमूर्त्त का सम्बन्ध संभव है' इस बात को अवगत कराने के लिये तो यह दृष्टान्त ही हो सकता है । घट आकाश के संयोग से जो आकाश को घटस्वभावता या घट को आकाशस्वभावता नहीं होती उसका कारण यह है कि उन दोनों का संयोग इसके लिये समर्थ नहीं है, जैसे घटाकाश संयोग के सम्बन्ध मे यह प्रश्न उठता है कि वह संयोग घटस्वभाव है या आकाशस्वभाव है अथवा घट-आकाश उभय स्वभाव हैं कि वा अनुभय स्वभाव है ? पहले दो पक्ष मान्य नहीं हो सकते क्योंकि उन पक्षो मे वह संयोग घट-आकाश उभय से निरूप्य न हो सकेगा, क्योंकि घटस्वभाव आकाश से और आकाशस्वभाव घट से निरूप्य नहीं होता । और तृतीय पक्ष तो कथन मात्र से ही व्याहत हो जाता है, क्योंकि यदि वह संयोग उभय स्वभाव होगा तो आकाश मे घटस्वभावात्मक संयोग रहने से आकाश घट स्वभाव हो जायगा फिर घटाकाश के अभिन्न हो जाने से उभय का अस्तित्व ही नहीं सिद्ध होगा । अतः संयोग को उभय स्वभाव कहना उपपन्न न हो

‘अस्तु तर्हि नभसो घटादिनेव कर्मणा जीवस्य संबन्धः, ततोऽनुग्रहोपघातो तु तस्य नभस्पदेव न’ इत्यत आह—उपघातादिभावश्च=उपघाताऽनुग्रहभावश्च मूर्ताया अपि कर्म-प्रकृतेः सकाशात् सुरादिना=सुरा ब्राह्मी-धृतादिना ज्ञानस्येव युक्तः, अङ्गाऽङ्गिभाव-लक्षणसंबन्धप्रयोज्यत्वात् तस्येति भावः ।

ननु ‘सर्वमिदमात्मनोऽविभुत्वे नभवति, तदेव चाद्यापि न मिद्विमिति चेत् ? न; शरीरनियतपरिमाणवत्त्वेनैवाऽऽत्मनोऽनुभवात्, मूर्त्तत्वमंशयस्य ज्ञानप्रामाण्यमंशयादिनोपपत्तेः । न च द्रव्यप्रत्यक्षत्वावच्छिन्ने हेतोर्बह्वचम्याऽऽत्मनि मिद्वी तन्मात्रयवमहत्त्वाद्यजन्यत्वेन नित्यत्वे ‘आत्मा विभुः, नित्यमहत्त्वात्, आकाशवत्’ इत्यनुमानात् तस्य विभुत्वमेव युक्तमिति वाच्यम् ; नित्यमहत्त्वेऽप्यकृष्टपरिमाणवत्त्वे बाधकाभावेनाऽप्रयोजकत्वात् । ‘अकृष्टत्वे तस्य

सकेगा । चौथा पक्ष भी ग्राह्य न हो सकेगा, क्योंकि घट शरीर आकाश का संयोग यदि घटत्वभाव एव आकाश स्वभाव न होगा तो उस में किसी अन्य स्वभाव होने की कल्पना भी शक्य न होने के कारण वह असत् हो जायगा ।

इस प्रसङ्ग में शङ्का हो सकती है कि-जैसे घटादि के साथ आकाश का सम्बन्ध होने पर भी घटादि के अनुग्रह और उपघात का आकाश में कोई प्रभाव नहीं होता उसी प्रकार कर्मप्रकृति से जीव का सम्बन्ध होने पर भी उससे आत्मा में कोई अनुग्रह एव उपघात नहीं होना चाहिये-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि कर्मप्रकृति के मूर्त्त होने पर भी उस में उपघात और अनुग्रह होता है इसलिये उसके सम्बन्ध से आत्मा में उपघात और अनुग्रह हो सकता है । इसको समझने के लिये मद्यादि का दृष्टान्त उपादेय है । आशय यह है कि जैसे मनुष्य में मद्य-एव ब्राह्मी घृत आदि के सम्पर्क में उस का ज्ञान मद्य और घृत के दोष और गुणों से विकृत और सत्कृत होता है उस प्रकार कर्मप्रकृति के सम्बन्ध से आत्मा भी उस के उपघात और अनुग्रह से उपदृत और अनुगृहीत हो सकता है । यह उपघात और अनुग्रह प्रकृति और आत्मा में अङ्गाङ्गीभावत्प सम्बन्ध के नाते होता है और मूल प्रकृति उस का अङ्ग होती है । घटादि और आकाश में अङ्गाङ्गी भाव सम्बन्ध नहीं होता । अतः घटादि के उपघात और अनुग्रह से आकाश में उपघात और अनुग्रह नहीं होता । ऐसा मानने पर शङ्का हो सकती है कि-‘यह बात तभी युक्तिसङ्गत हो सकती है जब आत्मा को अविभु माना जाय, किन्तु अविभुत्व उस में सिद्ध नहीं होता अतः मूल प्रकृति और आत्मा के बीच विवक्षित सम्बन्ध नहीं हो सकता’ तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि आत्मा में शरीर के समानपरिमाणता का अनुभव होता है । इसलिये आत्मा का अविभुत्व अनुभवसिद्ध है । इस अनुभव के होने पर भी जो कभी किसी को आत्मा के मूर्त्तत्व विषय में सन्देह होता है वह इस अनुभव में प्रामाण्य का सन्देह होने के कारण होता है । वस्तुतः उस में कोई मूर्त्तत्व का सशयापादक धर्म नहीं है ।

[आत्मविभुत्व की शंका का परिहार]

शङ्का हो सकती है कि-द्रव्य प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व कारण होता है अतः आत्मा के प्रत्यक्ष के अनुरोध से उस में भी महत्त्व मानना होगा । और वह महत्त्व अवयवगत महत्त्वादि से उत्पन्न न होने के कारण नित्य होगा । अतः नित्य महत्त्व से आत्मा में विभुत्व का इस प्रकार अनुमान हो जायगा

जन्यत्वापत्तिर्वाधिका, गगनमहत्त्वावधिरूपकर्षस्य बहुत्वजन्यतावच्छेदकत्वादि'ति चेत् ? न, परमाणुपरिमाणसाधारणतयाऽस्य कार्यताऽनवच्छेदकत्वात्, त्रुटिमहत्त्वावधिकोत्कर्षेण' समं साकार्यात् तादृशजात्यसिद्धेश्च, वस्तुतः प्रदीपप्रभाया इवात्मनः संकोचविकाशाभ्यां परिमाणभेदस्याऽभ्युपगमेन मवथा नित्यमहत्त्वाऽसिद्धेश्च ।

कथं चात्मनो विभुत्वे स्वस्मिन् क्रियादिप्रतीतिः, तीर्थगमनादेरदृष्टहेतुत्वश्रवणादिकं चोपपादनीयम् ? । कथं वात्मनः सर्वगतत्वात् स्वशरीरगदन्यत्रापि न ज्ञानाद्युत्पादः ? 'शरीर-

कि-आत्मा विभु हे क्योंकि वह नित्य महत्त्व का आश्रय है । जो नित्य महत्त्व का आश्रय है वह विभु होता है जैसे आकाश । 'अतः' आत्मा को विभु मानना ही युक्त है । और इसी कारण आत्मा मे शरीर के समानपरिमाणता का अनुभव भ्रम है । भ्रम से विषय की सिद्धि नहीं होती अतः आत्मा का मूलत्वं असंभव है' किन्तु यह शब्दा ठीक नहीं हैं क्योंकि आत्मा मे नित्य महत्त्व होने पर भी उस मे अपकृष्ट परिमाण मानने मे कोई बाधा न होने से नित्य महत्त्व से विभुत्व का अनुमान अप्रयोजक है । 'आत्मा के परिमाण को अपकृष्ट मानने पर उसे जन्य मानना होगा, क्योंकि गगन के महत्त्व से अपकृष्ट परिमाण अवयवगत बहुत्व से जन्य होते हैं' यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि आकाश के महत्त्व से अपकृष्ट परमाणु के परिमाण मे अवयवगत बहुत्व के जन्यत्व का व्यभिचार है । और आकाशगत महत्त्व से घटादिगत महत्त्व मे जो अपकर्ष होता है उसे जातिस्वरूप न मान सकने के कारण वह आकाशगत महत्त्व से अपकृष्ट सभी परिमाणो मे अवयव बहुत्व की जन्यता का अवच्छेदक नहीं हो सकता । उक्त अपकर्ष को जातिस्वरूप इसलिये भी नहीं माना जा सकता कि-उस मे त्र्यणुकगत महत्त्वावधिक उत्कर्ष के साथ साकार्य हो जाता है । जैसे त्र्यणुकगत महत्त्वावधिक उत्कर्ष आकाश परिमाण मे है किन्तु उस मे आकाशगत महत्त्वावधिक अपवष नहीं है । एव यह अपकर्ष परमाणु और त्र्यणुक के परिमाण मे है किन्तु उस मे त्र्यणुक महत्त्वावधिक उत्कर्ष नहीं है और घटादि मे त्र्यणुक महत्त्वावधिक उत्कर्ष और आकाशमहत्त्वावधिक अपकर्ष दोनों विद्यमान है । अतः साकार्य होने के कारण उक्त अपकर्ष के जातिरूप न हो सकने से उसे अवयवगत बहुत्व की जन्यता का अवच्छेदक मानना असंभव है । और सच बात तो यह है कि आत्मा का महत्त्व एकांतरूप से नित्य हो भी नहीं सकना क्योंकि आत्मा प्रदीप की प्रभा के समान संकोच-विकाशशील है अतः उसका परिणाम परिवर्तित होता रहता है । और परिवर्तित होनेवाली वस्तु एकांतनित्य हो नहीं सकती ।

आत्मा को विभु मानने मे बाधक भी है और वह है आत्मा मे क्रियादि की प्रतीति, जो आत्मा को विभु मानने पर नहीं उपपन्न हो सकती । इस के अतिरिक्त तीर्थगमनादि मे शास्त्र जो पुण्यजनवता का प्रतिपादन करता है उस को भी उपपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि विभु का तीर्थगमन कैसे हो सकता है ? आत्मा अपने शरीर को छोड़ कर अन्य द्रव्य मे ज्ञानादिमान् नहीं होता । किन्तु यदि उसे सर्वगत माना जायगा तो यह बात न बन सकेगी क्योंकि जैसे अपने शरीर के साथ उसका सम्बन्ध होता है उसी प्रकार अन्य द्रव्यो के साथ भी उसका सम्बन्ध होता है ।

यदि यह कहा जाय कि-ज्ञानादि के प्रति शरीर कारण होता है अतः शरीर भिन्न द्रव्य मे आत्मा ज्ञानादिमान् नहीं होता'-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर भी आत्मा को अन्य शरीर मे

भावादिति चेत् ? न, अन्यशरीरम्य मत्त्वात् । 'स्वशरीरगभावादिति' चेत् ? न, स्वमयुक्त-
त्वेन तस्याऽपि स्वीयत्वात् । 'स्वाद्योपगृहीतशरीरगभावादिति' चेत् ? तर्हि उपजीव्यत्वान्
अद्यैव तद्ज्ञानादिहेतुत्वात् तस्य शरीरव्यापितयाऽऽत्मनश्नयात्त्वमिद्विः । तदुक्तम्-
॥ "यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र०" ॥ इत्यादि । अपि च, आत्मविभुत्ववादे ज्ञानादीनामव्याप्य-
वृत्तित्वादिकल्पने गौरवमिति न किञ्चिदेतत् । अधिकं न्यायालंकारादौ ॥४३॥

उपमंहरन्नाह—

एवं प्रकृतिवादोऽपि विज्ञेयः सत्य एव हि ।

कपिलोक्तत्वतश्चैव दिव्यो हि स महामुनिः ॥४४॥

ज्ञानादिमान् होने को आपत्ति का परिहार नहीं हो सकता । यदि यह कहा जाय कि- 'तत्तद् आत्मा के
ज्ञानादि में तत्तद् आत्मा का ही शरीर कारण है'- तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि आत्मा के विभु
होने से सभी शरीरों में उसका सम्बन्ध होने के कारण शरीर का तत्तद् आत्मा के स्वशरीर और
पर शरीर के रूप में विभाग नहीं हो सकता । यदि यह कहा जाय कि- 'स्वशरीर का अर्थ है स्व के
अन्त से प्राप्त शरीर और परशरीर का अर्थ है स्व के अन्त में अप्राप्त शरीर, इन रूप में विभु
आत्मा का भी शरीरविभाग हो सकता है' तो यह भी ठीक नहीं हो सकता । क्योंकि ऐसा मानने पर
अन्त शरीर के विभाग का उपजीव्य होने के कारण तत्तद् आत्मा के अन्त को ही तत्तद् आत्मा के
ज्ञानादि का कारण मानना उचित होगा । और उस अन्त एक शरीर मात्र में ही व्याप्त होने के
कारण आत्मा का भी एक शरीर मात्र में ही व्याप्त होना उचित होगा । अतः आत्मा शरीर का
समपरिमाण हो सकता है, विभु नहीं हो सकता । पू. हेमचन्द्राचार्य महाराज ने अपनी अन्ययोग-
व्यवच्छेद द्वात्रिंशिका स्तुतिमें "यत्रैव यो दृष्टगुणः" इस कारिका से इस बात का समर्थन करते
हुए कहा है कि- 'जितने देश में जिसका गुण देखा जाता है उतने देश में ही उस का अस्तित्व
होता है । उससे अतिरिक्त देश में उस का अस्तित्व मानने में कोई युक्ति नहीं होती' । इन के
अतिरिक्त आत्मा के विभुत्व पक्ष में यह भी दोष है कि यदि आत्मा विभु होगा तो उनके ज्ञानादि
में अव्याप्यवृत्तित्व की कल्पना करनी होगी । क्योंकि विभु आत्मा के पूरे भाग में ज्ञानादि की उत्पत्ति
नहीं मानी जा सकती । और यदि मानी जायगी तो आत्मा से सम्बद्ध समस्त द्रव्यों में उसके फला-
फल की आपत्ति होगी । अतः आत्मा के विभुत्व के सम्बन्ध में जो कुछ कहा जाता है वह सब नगण्य
है । इस विषय का विस्तृत विचार न्यायालोक आदि ग्रन्थों में दृष्टव्य है ॥४३॥

(प्रकृतिवाद की सापेक्ष सत्यता का अनुमोदन)

प्रस्तुत विचार का उपसंहार करते हुए ४४ वीं कारिका में यह बताया गया है कि आर्हतों की
अनेकांत दृष्टि से विचार करने पर सत्य का प्रकृतिवाद भी सत्य सिद्ध होता है, मिथ्या नहीं । वह
मिथ्या हो भी नहीं सकता क्योंकि द्रव्याधिक नय का अवलंबन कर कपिल मुनि ने प्रकृतिवाद के

॥ 'कुम्भादिवज्रप्रतिष्ठास्येत् । तथापि देहाद्बहिरात्मतत्त्वमतस्त्ववाद्योपहृताः पठन्ति ॥' इति शेषपादत्रय
हेमचन्द्राचार्यविरचितायामन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिकाया श्लो. ६ ।

एवम् उक्तप्रकारेण, हि=निश्चितम्, प्रकृतिवादोऽपि सत्य एव विज्ञेयः नानृतः, उपपत्त्यन्तरमाह-कपिलोक्तत्वन्तश्चैव=द्रव्यार्थिकनयावलम्बिकपिलप्रणीत्वाच्चैव । तेनाऽ-नृत एवायं वाद उक्तो भविष्यतीत्यत आह-हि=यतः स महापुनिः दिव्यः=अद्भुतशीला-चरणशाली, अतो नानृतं ब्रूयात्, इति तस्याऽप्ययमेवाऽभिप्राय इति भावः ॥४४॥

सांख्य ! सांख्यमिदमेव केवलं मन्यसे प्रकृतिजन्म यज्जगत् ।

आत्मनस्तु भणितौ विधर्मणः संख्यमेव भजदेवमावयोः ॥१॥

आत्मानं भवभोगयोगसुभगं विस्पष्टमाचष्ट यो

यः कर्मप्रकृतिं जगाद जगतां वीजं जगच्छर्मणे ।

नद्योऽब्धाविव दर्शनानि निखिलान्यायान्ति यदर्शने

तं देवं शरणं भजन्तु भविनः स्याद्वादविद्यानिधिम् ॥२॥

इति पण्डित श्री पद्मविजयसोदरन्यायविज्ञारदपण्डितयशोविजयविरचितायां

स्याद्वादकल्पलताभिधानायां शास्त्रवार्तासमुच्चयटीकायां तृतीयः स्तवकः संपूर्णः ॥

अभिप्रायः सुरेरिह हि गहनो दर्शनततिर्निरस्या दुर्धर्षा निजमतममाधानविधिना ।

तथाप्यन्तः श्रीमन्नयविजयविज्ञाहिभजने । न भग्ना चेद्भक्तिर्न नियतमसाध्यं किमपि मे ॥१॥

यस्यामनु गुरवोऽत्र जीतविजयप्राज्ञाः प्रकृष्टाशया

भ्राजन्ते सनया नयादिविजयप्राज्ञारच विद्याप्रदाः ।

प्रेम्णां यस्य च मन्न पन्नविजयो जातः सुधीः सोदर-

स्तेन न्यायविज्ञारदेन रचिते ग्रन्थे मतिर्दीयताम् ॥२॥

समर्थक सांख्य शास्त्र की रचना की है । कपिल एक महान् मुनि है और श्रद्धमूल शील और आचरणा से सपन्न है अतः वे मिथ्या नहीं कह सकते । इसलिए प्रकृतिवाद के सबन्ध में उन्हो ने जो कुछ कहा है उसका भी वही अभिप्राय मानना चाहिए जो कर्मप्रकृतिवादी आर्हत महापियों का है ।

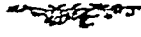
व्याख्याकार पू उपा. यशोविजयजी ने इस विचार का यह कहते हुए उपसंहार किया है कि-सांख्य से उनकी मित्रता केवल इस कारण है कि सांख्य भी उन्हीं के समान जगत् को प्रकृतिजन्य मानता है । किन्तु आत्मा के सबन्ध में उसने जो यह कहा है कि आत्मा निर्धर्मक होता है । उस विषय में उसके साथ हमारा वैचारिक सग्राम सदा चलता रहेगा ॥१॥ व्याख्याकार ने इस विचार के पर्यवसान में प्रपनी यह आकांक्षा प्रकट की है कि जिस देव ने आत्मा को अत्यन्त स्पष्ट रूप में सासारिक भोग के योग्य बताया है और जिस देव ने जीवमात्र के कल्याण मार्ग के उद्घाटनार्थ कर्मप्रकृति को जगत् का बीज बताया है एवं जिसके दर्शन में समुद्र में नदीयों के समान अन्य सभी दर्शनों समाविष्ट हो जाते हैं-स्याद्वाद विद्या के महान् आश्रय उस देव की ही शरण में ससार के भव्य मनुष्य को उपस्थित होना चाहिये ॥२॥

अभिप्रायः०

— • • • इनकी व्याख्या पहले स्तवक में आ गयी है ।

तृतीय

परिशिष्ट १-तृतीयस्तवकश्लोकाकारादिक्रमः



श्लो०/पृ० श्लोकांश.

३/७ अक्षो जन्तुरनीशोय
 ३६/१२१ अत्रापि पुरुषम्यान्ये
 २१/१८ अन्ये तु ब्रुवते
 ४/३५ अन्ये त्वभिदवत्यत्र
 १६/८५ अमिप्राणन्नतस्नेपा
 ३४/११७ आत्मा न वच्यते
 ८/३८ आदिस्तेऽपि नो हेतु
 १७/८६ आपे च वर्मशास्त्र च
 ११/८१ ईश्वर परमात्मैव
 १/२ " प्रेरकत्वेन
 १५/११८ एकान्तैर्नैकरूपाया
 ४४/१३२ एष प्रकृतिवादोऽपि
 १३/८३ कर्त्ताऽयमिति तद्वाक्ये
 ६/३६ कर्मादिस्तत्त्वमावत्वे
 १५/१०३ घटाद्यपि कुलालादि

श्लो०/पृष्ठ श्लोकांश .

००/१७ घटाद्यपि प्रथित्यादि
 २/५ ज्ञानमप्रतिघं यम्य
 १०/८० ततश्चेष्टवरकर्तृत्व
 २६/१०४ तत्रापि देहकर्ता चेद्
 २/८० तदनासेवनादेव
 ४०/१२३ तस्याश्चानेक रूपत्वाद्
 २३/१०० तस्यैव तत्त्वमावत्त्वाद्
 २७/१०४ देहभोगेन नैवास्य
 ४२/१२४ देहस्पर्शादिमवित्त्या
 ३२/११३ देहात्पृथक्त्वे एवास्य
 ३१/११२ न च पूर्वम्भावत्वात्
 ५/३५ नरकादिफले काश्चित्
 २४/१०० नानुपादानमन्यम्य
 ४१/१०४ नामूर्त्तं मूर्त्तता याति
 ३७/१२० पञ्चविंशतितत्त्वक्षो

श्लो०/पृष्ठ श्लोकांश

१४/८४ परमेश्वययुक्तत्वाद्
 ३८/१२० पुरुषम्योदिता मुक्तिरिति
 २८/१०६ पुरुषोऽविकृतात्मैव
 ३०/१०७ प्रतिबिम्बोदयोऽप्यस्य
 १९/९७ प्रवानानमहतो भावो
 १८/८८ प्रवानोद्भवमन्ये तु
 ७/३७ फल ददानि चेत् सर्वं
 ३३/११६ धन्वाहते न समारो
 ४३/१२६ मूर्त्तयाप्यात्मनो
 ३६/११६ मोक्ष प्रकृत्ययोगो
 ०२/६८ युक्त्या तु बाध्यते
 ०६/१०७ विभक्तेऽवपरिणती
 १५/८५ शास्त्रकारा महात्मान
 ६/३६ स्वयमेव प्रवर्त्तन्ते

परिशिष्ट २-तृतीयस्तवकटीकायामुद्धृतवाक्याशाकारादिक्रमः

पृष्ठांक

वाक्यांश

१२५ अणो ण्णाणुगयाण इम
 ४ अविद्या क्षेत्रमुत्तरेपा०
 ६० अमत्त्वान्नास्ति सन्धन्वः
 ८६ असदकरणाद्
 ५६ आकाशशरीरं ब्रह्म
 २० आत्मवेद सर्वं

[सन्मति-४७]

[योगसूत्र २-४]

[]

[साख्यकारिका-६]

[]

[छान्दोग्यउपनिषद् ७-२५-२]

[तृ सिद्धोत्तरतापनीय उपनिषद् ७-३]

पृष्ठांकः

८४	उत्तम पुरुषस्त्वन्य	[गीता १५-१७]
२०	एतस्य चाक्षरस्य०	[बृहदारण्यक० ३-८-६]
१२६	एवं एनो आया	[मन्मति०-४६]
७	कार्याऽऽयोजनधृत्यादेः	[न्यायकुसुमाञ्जलि ५-१]
४	क्लेशकर्मविपाका०	[योगसूत्र १-२३]
५६	ज जहा भगवया०	[
१२८	जे वयणिञ्जवियप्पा	[सम्मनिसूत्र-५३]
१०७	ण य वाहिरओ भावो०	[सन्मतिसूत्र-५०]
३०	तरति मृत्यु	[
११८	तस्मान्न बध्यते नापि	[सांख्यकारिका-६२]
१२७	दठ्वद्वियस्य आया	[मन्मतिसूत्र-५१]
॥	” ” जो चेत्र	[” -५०]
३	दश मन्वन्तराणीह	[
५६	नित्यं विज्ञान	[
६३	निरालम्बा निराधारा	[योगशास्त्र ४-६८]
६६	प्रकृतेर्महास्ततो	[सांख्यकारिका-२०]
१२८	पुरिसञ्जय तु पडुक्च०	[सन्मतिसूत्र-५४]
३	पूर्णं शतसहस्रं तु	[
३	बौद्धाः शतसहस्राणि	[
८६	भेदाना परिणामात्	[सांख्यकारिका-१५]
७	मयाध्यक्षेण प्रकृतिः	[गीता ९-१०]
६६	मूलप्रकृतिरविकृतिः	[सांख्यकारिका-३]
३३	यज्ञो व विष्णु	[
१३२	यत्रैव यो दृष्टगुण'	[अन्य०व्य०द्व्या०-६]
३३	यन्न दुखेन सभिन्नं	[
१२६	रुषाप्रपञ्जया जे देहे	[सन्मति० ४८]
५१	स तपोऽतप्यत	[
५६	समालोक्य क्षुद्रेष्वपि	[
२७	सर्वज्ञता वृत्ति०	[
५६	सर्वभावेषु कर्तृत्व	[वीतरागस्तोत्र ७-७]
१०७	सामा उ दिया छाया	[निशीथभाष्य, प्रज्ञापना-मलयगिरिटीका]
७६	हेत्वमावे फलामात्रात्	[न्या०कु०३-१८]

तृतीयस्तवके शुद्धिपत्रकम्



पत्र/पक्ति	अशुद्ध	शुद्धं	पत्र/पक्ति	अशुद्धं	शुद्धं
४/२	योगत्र (२-४)	योगमूत्र (१-२३)	६४/२२	इश्वर	ईश्वर
८/२१	क्योकि	क्योकि	६९/०७	तो लेमे	जेमे
९/५	वा	वा ।	७१/१६	के नहीं	के अष्ट से न
९/३४	द्वारा	द्वारा	७२/२८	आत्मप्रवेश,	आत्मप्रदेश
१७/१६	सष्टि	सृष्टि	७६/२६	ग्रन्था	ग्रन्था
१६/१७	जसे	जेमे	७६/१२	कारीका	कारिका
२१/१८	उन्ह	उन्हें	८०/२	चतुर्थ	चतुर्थ
२०/१४	इश्वर	ईश्वर	८०/१३	होन	होती
३३/००	निरूपण	निरूपण	८०/२६	भाषा	(१) भाषा
३१/०८	याजन	योजन	८०/३१	प्रशस्ति	प्रशस्त
४६/५	नित्याड्यापि०	नित्या ड्यापि	८३/०७	लाङ्गोक्ति	लाङ्गोक्ति
५३/२	ईश्वरेकत्रय	ईश्वरेकत्रे	८६/२६	पाठ धर्म	पाठ से धर्म
५४/४	तत्कारण	तत्कारण	९८/१०	प्रधान	प्रधान
५५/१	वन्तिन्नद्व०	वन्तिन्नद्व०	१०४/२७	बुद्धि	बुद्धि में
५५/८	०लाऽकारणनि०	०लाऽकारनि०	११३/६	वध,	वधः
५५/२६	नुमति	अनुमति	१२०/१८	क्रा	का
५६/३१	उसकती	सकती	१२३/२	श्व	श्वा
५६/३१	क्त कर्म	क्वकर्म			श्चा



